ediciones península
SERIE UNIVERSITARIA
HISTORIA CIENCIA SOCIEDAD 182



ÁGNES HELLER

ARISTÓTELES Y EL MUNDO ANTIGUO

Ágnes Heller

ARISTÓTELES Y EL MUNDO ANTIGUO

ediciones península®

Traducción del original mecanografiado *Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos* (La ética de Aristóteles y el *ethos* antiguo), de José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya.

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: abril de 1983.

Impreso en Nova-Gràfik, Recared 4, Barcelona-5.
Depósito Legal: B. 15.353-1983.
ISBN: 84-297-2003-0.

I. El legado del Ática

La historia de la sociedad de clases se caracteriza por períodos de crisis internas: económicas, políticas, morales e ideológicas. En la historia de estas crisis, la polis antigua ocupa un lugar particular. Fue, en efecto, la primera sociedad que salió del inmovilismo social de Oriente, inaugurando de este modo la evolución clásica de Europa. Sin embargo, mientras que las crisis sucesivas de estas sociedades se acompañarán siempre del ascenso de clases nuevas que, mediante luchas emancipadoras de violencia creciente, contribuirán a agudizarlas, los explotados de la antigua polis ni poseen una técnica productora más avanzada ni anuncian un modo superior de producción y cultura. Por ello, la polis esclavista, incapaz de promover ninguna renovación *desde el interior* del sistema, acaba por encontrarse, en comparación con otras sociedades clasistas, en un callejón sin salida. El impulso renovador, en efecto, llegará bien *del exterior* por influjo de pueblos en una etapa diferente de evolución social, bien por la *continuación* del proceso, ya en un punto muerto, a un nivel más alto. En la época helénica, ciertas polis, pese a haber sufrido asimismo una crisis, se arriegan a acometer un nuevo comienzo gracias al contacto con formaciones sociales diferentes, no obstante más primitivas. El nuevo imperio, aunque no llegará a eliminar las contradicciones internas de las antiguas polis, conseguirá prolongar durante varios siglos la existencia de las mismas, ampliando sus bases económicas.

Es en la cultura ateniense, entre fines del siglo V y durante el IV, donde se desarrolla la conciencia de la crisis de que la polis ha sido víctima. Otras sociedades ya habían experimentado crisis: basta pensar en Egipto, en Asiria o en Persia. Sin embargo, la decadencia de esas sociedades no estuvo acompañada de una auténtica y apropiada conciencia de la crisis, que sólo puede manifestarse allí donde se ha dado un desarrollo precedente de la misma. No se puede tomar conciencia, en efecto, del descalabro social ni es posible hablar de «conciencia infeliz», sino después de una reflexión sobre el

hombre y la sociedad y tras analizar el papel y el objeto de la actividad humana. No es sorprendente por ello —bien que, objetivamente, haya habido otras crisis sociales antes o simultáneas con la ateniense— que sea precisamente aquí donde se manifieste por vez primera la conciencia de la crisis, con su correspondiente expresión política, artística y filosófica.

La conciencia de la crisis ateniense comienza a perfilarse en los últimos años del gobierno de Pericles. Los acontecimientos de la época se suceden a ritmo vertiginoso. En la Antigüedad, el curso de la historia era más lento de cuanto lo sería en la época de la sociedad burguesa y mucho más en relación con los años de las revoluciones sociales. Por regla general, una transformación social de vastas proporciones necesitaba siglos. Pero en Atenas, en el curso de treinta años escasos, se produjeron hechos, procesos económicos y políticos que en las ciudades-estado jónicas habrían tardado un milenio en realizarse. Podemos, pues, imaginar la profunda impresión producida por este ritmo trepidante e insólito en los atenienses de la época, testigos de la decadencia y el desorden internos. Y no es difícil comprender —en consecuencia— que no quedaría pensador alguno de cierta talla que no se sintiera tentado de descubrir las causas del cataclismo y de buscar los remedios oportunos.

En los años 30 del siglo v a.C., Atenas, metrópoli de la Confederación de Delos, era un estado rico y centro científico y cultural de primer orden. A pesar de la oposición del partido aristócrata, la democracia se extendía de manera notable: prácticamente todos los ciudadanos libres tenían derecho al voto. La ciudad parecía haber llegado a la perfección. Las estatuas de Palas Atenea y las tragedias de Sófocles proclamaban la gloria de la metrópoli. Pero estalla la Guerra del Peloponeso y Pericles muere. La guerra, a pesar de la alternancia de sus episodios, va revelando poco a poco la debilidad interna de Atenas. El grupo social que no poseía esclavos no tarda en empobrecerse. Los ciudadanos libres no pueden ir a la guerra sencillamente porque no tienen con qué comprarse el equipo. El estamento de los no trabajadores proletarizados se desmoraliza: venden su voto al mejor postor, dejando el terreno libre a los demagogos. Aceptan dinero a condición de ir a la guerra, y de ciudadanos libres se convierten así en mercenarios. La aristocracia comienza a enriquecerse con rapidez. Los Treinta Tiranos, salidos de sus filas,

aspiran al poder personal y —hecho infrecuente hasta entonces en Atenas— hacen asesinar a sus enemigos políticos. Los partidos se suceden en el poder casi cada año. La vida se vuelve insegura, tanto en el plano de la política exterior como en el de la interior. De un día para otro los hombres libres pueden convertirse en esclavos, oprimidos los poderosos y a la inversa. Los aliados abandonan Atenas y la guerra termina en una derrota catastrófica. La democracia, restaurada en el año 403, se parece muy poco a la de Pericles. Estos treinta años se cierran con la muerte de Sócrates en el 399. Puede afirmarse sin temor que no hay en la historia otra época en que los hombres pasen con tanta rapidez de una situación de seguridad orgullosa y de conciencia de la propia perfección al más profundo de los abismos. Más tarde, en el siglo IV, el decurso histórico sufrió cierta dilación. La esperanza renació entonces en algún momento —como durante la segunda liga marítima— para recibir el golpe de gracia sólo setenta años más tarde (en 338 a.C.) con la batalla de Queronea. Este período no puede definirse sino como la época de la agonía económica y política.

¿Por qué precisamente en Atenas, y no en Esparta o en las ciudades jónicas, se hace más profunda la contradicción y más rápida y significativa la crisis? Porque Atenas es la ciudad donde la polis, basada en la esclavitud, se realiza de *forma clásica*, como resultado de una *evolución interna*. No es una ciudad-colonia, antes bien ha surgido en el momento de la desintegración de la sociedad tribal y constituye el resultado de dicha transformación. A causa de su situación geográfica, su base económica no es el comercio sino la *producción*. Ésta es la característica que la distingue en particular de las ciudades jónicas; de hecho, estas últimas, especialmente aquellas que florecieron a lo largo de las vías marítimas y de tráfico que vinculaban Oriente con Grecia e Italia, obtuvieron los mayores beneficios del comercio. En esta época el comercio intermediario tenía una importancia incomparablemente mayor que en cualquier período de la Edad Moderna. Por esta razón durante toda la Antigüedad el estancamiento de la producción interna nunca puso en peligro, de manera fundamental, la existencia económica y política de las referidas ciudades-estado; sus crisis no fueron nunca demasiado profundas y ello explica su prolongada existencia. En la época de Tales (siglo VII a.C.), Mileto era ya un centro importante y sabemos que los Seléucidas solicitaron su ayuda con fre-

cuencia. La isla de Delos era el centro del culto de Apolo antes de que Atenas hiciese su aparición en el escenario de la historia y, ya en la época del Imperio Romano, su mercado de esclavos, fuente de su opulencia, era el más importante del momento. A decir verdad, también Atenas poseía un comercio propio, pero basado todavía no en la habilidad del intermediario, sino en la producción interna: la vida económica y política dependían directamente, en consecuencia, del nivel de la producción.

En sus orígenes, la prosperidad de la polis ateniense no tenía su raíz en la esclavitud, sino en la pequeña producción (agrícola), apoyada en un *reparto relativamente equitativo de la riqueza.* Esta igualdad relativa era debida al hecho de que la mayoría de los ciudadanos (libres) atenienses disponían de bienes y de que sólo esa mayoría ostentaba el derecho a la propiedad. Las capas sociales más numerosas no poseían sino esclavos domésticos o los pocos que resultaban indispensables para el cultivo de la tierra. La industria consistía al principio en una artesanía practicada exclusivamente por ciudadanos libres, cuya presencia era de importancia vital en la Atenas de la época clásica. De hecho, la ciudad se veía obligada a importar cereales y la única forma de obtenerlos consistía en exportar artículos manufacturados. La decadencia de la artesanía y la preponderancia del trabajo de los esclavos en las manufacturas harán que se rompa el equilibrio entre importación y exportación; el campo se empobrecerá, la aristocracia se verá obligada a pagar al contado el cereal destinado a la población libre carente de recursos, es decir, a su adversaria, aquella que, como más tarde sucederá en Roma, comprará votos a cambio de pan. Cuando una sociedad no está ya en situación de incrementar la productividad *con sus propios medios* ni de mantener el nivel de producción alcanzado, no tiene más que una salida: la expansión. La alianza con Delos y la ampliación de la Liga por la fuerza apuntaban a este fin. Pero la ruptura de la Alianza a lo largo de la Guerra del Peloponeso corta a Atenas también esta salida. Los pensadores del siglo IV comprenden claramente que la expansión constituye la única alternativa para salir de la crisis; no por otra razón predica Isócrates la «guerra santa» de los griegos, bajo la hegemonía de Atenas, contra el imperio persa. Pero Atenas fracasó allí donde triunfará Roma, es decir, en la remisión secular de la propia crisis interna mediante la expansión. En la guerra contra Persia la hegemonía pasará

a Macedonia, no a Atenas. Este acontecimiento decidirá el destino de la ciudad.

Es innegable que la comunidad ateniense, basada en la igualdad relativa de los bienes y en la artesanía, se encontró de súbito en un callejón sin salida. ¿Se trataba en realidad de una evolución inevitable? ¿No fue posible cuando menos mantenerse al nivel de desarrollo inicial?

Tenemos que responder negativamente. Todo cuanto contribuyó a la prosperidad de Atenas, incluso la artesanía, no pudo por menos de desarrollarse sobre la base de la propiedad privada, sobre la producción mercantil. Esta última, en veloz crecimiento, presentaba un doble aspecto. De un lado ejercía un efecto disgregador permanente sobre la comunidad; del otro, al mismo tiempo que minaba las bases comunitarias, permitía la expansión de la democracia ateniense. El partido que luchaba por su expansión estaba compuesto en gran parte por artesanos y pequeños comerciantes; en consecuencia, por estamentos que sin el fomento de una producción mercantil ni siquiera habrían sabido entrar en la palestra de la vida económica y política. La extensión de la democracia y la cohesión de la comunidad no estaban ni podían estar en interrelación directa.

La gran época de la democracia ateniense corresponde al momento en que la ola ascendente del desarrollo histórico, llegada al punto culminante y obligada por sus propias leyes, tenía que romper necesariamente sobre sí misma. La producción mercantil, en crecimiento continuo, comienza a eliminar la pequeña producción artesanal y, en medida nada despreciable, al pequeño agricultor. La propiedad privada, que se concentra a ritmo creciente en manos cada vez menos numerosas, acentúa su carácter de explotación. La pequeña producción mercantil, originariamente en la base de la igualdad relativa de los bienes y la democracia, se transforma en producción mercantil esclavista, llevando a la ruina al artesano y al pequeño agricultor, agotados ya por la contienda. A fines de la Guerra del Peloponeso, del estamento democrático de los artesanos y los agricultores libres, que todavía vivían en función de la comunidad —el mismo estamento que había producido a los tres grandes vástagos de la época de Pericles: Sófocles, Eurípides y Sócrates—, no quedaba en definitiva más que un subproletariado susceptible de venalidad. Hay que comprender el itinerario cíclico de la evolución interna de Atenas para apreciar el valor y la belleza de su momento

cumbre, y para advertir al mismo tiempo que el reflujo tenía que ser, de manera inexorable, rápido y catastrófico.

Los valores específicos de la moral, el arte y la filosofía desarrollados en los dos siglos de la cultura ática, no pueden comprenderse sino a partir de este particular itinerario cíclico de la economía. Dos de ellos se nos revelan de importancia capital, tanto desde un punto de vista objetivo como en relación con el análisis que nos ocupa: en primer lugar, el desarrollo y aceptación de la idea de que la actividad humana y, en este contexto, el trabajo y la actividad social, representan un valor; y, en lugar secundario, la toma de conciencia del carácter social de la existencia humana.

Si el objeto de nuestra investigación es la filosofía del período crítico de Atenas, debemos subrayar cuando menos la importancia universal del momento histórico a que corresponde el intervalo de disgregación de que hablamos. No sólo porque todos los problemas teóricos del primer período de crisis se desarrollaron sobre la base de lo que había producido la gran época, o porque los hombres y las situaciones humanas que afrontaron Platón y Aristóteles ni siquiera hubieran visto la luz sin las conquistas ético-sociales de dicho período; sino, sobre todo, porque durante el intervalo referido, momento que precede al reflujo, se realizó de la forma más clásica lo que Marx llama «normalidad». La Atenas de mediados del siglo v constituye el lugar ideal para analizar la naturaleza de esa «infancia normal» que alcanza su apogeo en la primera mitad de la era de Pericles. Y que consiste en el hecho de que aquí, si bien con las alternas vicisitudes de la Antigüedad, ha sido posible el más completo desarrollo de la esencia del hombre, y ello en circunstancias que permitirán un margen mínimo entre las posibilidades evolutivas de la sociedad y las del individuo particular. La polis, conservando, sin embargo, el carácter de «comunidad natural», anunciaba ya la ruptura con las comunidades naturales primarias, con los vínculos tribales e incluso con la consolidación de las relaciones de casta; la pertenencia a la *phylé* se realiza ahora en el seno de una unidad social más amplia. Gracias a este ángulo de enfoque la evolución de Atenas y de ciertas ciudades jónicas parece «ejemplar». El esplendor del momento se reflejará todavía en los siglos sucesivos.

En la historia de la filosofía y, desdichadamente, también en las investigaciones marxistas al respecto, tiende a afirmar-

se el criterio de abordar la evolución del pensamiento antiguo desde el solo punto de vista de la historia de las categorías. Esta última, separada de la propia base social concreta, queda reducida a una historia de las ideas, incapaz de dar cuenta de las relaciones reales. Así, vemos que los manuales de filosofía griega comienzan siempre por Tales y la filosofía jónica de la naturaleza; analizan después las diversas tendencias presocráticas para llegar, por último, a Sócrates, de quien se viene a decir, más o menos, que mientras que la filosofía no se había ocupado en épocas precedentes más que de los problemas de la naturaleza y del ser, a partir de este momento se centrará exclusivamente en la sociedad humana y en su ética, dando la espalda a la naturaleza, etc., etc... Semejante historia de las categorías resulta de todo punto absurda, ya que coloca en orden cronológico problemas filosóficos elaborados sobre bases sociales diferentes. (Incurre así en una contradicción jamás admitida cuando trata de explicar, por ejemplo, la filosofía de Demócrito, contemporáneo de Sócrates y de Platón, que es sin embargo una filosofía de la naturaleza, o el presunto «retorno» de Aristóteles a la naturaleza). Los hechos demuestran, más bien, que la filosofía de la naturaleza, de Tales a Demócrito, se desarrolló en el marco de las democráticas ciudades jónicas. Más adelante analizaremos los detalles de esta evolución. En el Ática, por el contrario, donde Sócrates nació y se dedicó a la filosofía, *no existió jamás* —ni siquiera antes de él— una filosofía de la naturaleza, acaso con la excepción de Anaxágoras.

Por consiguiente no es lícito decir que Sócrates se «alejó» de la naturaleza, por la sencilla razón de que ningún filósofo precedente se había dirigido a ella, con la salvedad también de Anaxágoras, con fines «desmitificadores». En realidad Sócrates se limitó a polemizar con la actitud básica de la filosofía jónica, como ya habían hecho los sofistas Protágoras y Gorgias en el tiempo en que residieron en Atenas. No fue, pues, Sócrates el primero en ocuparse del hombre y la moral: de hecho el pensamiento ático se dirigió siempre hacia la sociedad y el hombre. Esta actitud básica se había dado asimismo, aun antes de Sócrates, en la gran tragedia griega y, más tarde, se daría en la comedia.

En ningún lugar de la Antigüedad estuvieron tan unidas la actividad práctica y la teórica como en el Ática. Jamás se forjaron aquí —hasta el final del período de la crisis— tipos humanos exclusivamente contemplativos. Sus héroes son hom-

bres de praxis, técnica y actividad social. La actividad técnica *(techné)* y la actividad social —una actividad social llena de contenido moral— *(enérgeia)* son los principios fundamentales de su existencia. La suya es una vida práctica y hasta la contemplación misma está destinada a la práctica. En el centro de su pensamiento y su arte se encuentran los problemas y conflictos planteados por la práctica. Estos dos principios, *techné* y *enérgeia*, son dominantes en todos los grandes pensadores áticos.

La importancia considerable atribuida a la *techné* se remonta a Solón. Según el testimonio de Plutarco, Solón dispensó a un hombre de sus obligaciones filiales porque su padre había descuidado enseñarle un oficio. En la época de Pericles la *techné* constituía uno de los temas predilectos de la investigación sofística. «El verdadero baldón no es la pobreza —pone Tucídides en boca de Pericles—, sino la ociosidad que la fomenta.» [1] Sócrates exhorta a Aristarco, caído en desdicha, a que trabaje para proveer a las necesidades de su familia. En la Atenas clásica el trabajo se consideraba una actividad digna del hombre y no una cosa de que avergonzarse. Sin embargo, las palabras de Sócrates y Pericles indican que, comenzada la decadencia, los atenienses más responsables se vieron obligados a insistir en el valor del trabajo. Esto demuestra a las claras que en la opinión pública el tradicional desprecio por la *banausía* (trabajo enajenado, trabajo del esclavo) se estaba extendiendo paulatinamente al ámbito del trabajo en general. En la Atenas de la democracia clásica, con todo, se trataba sólo de una tendencia y no de una idea dominante todavía.

Es de nuevo el legendario Solón el primer apologeta de la *enérgeia*. Conocemos su polémica con el poeta jónico Mimnermo, que en un poema había escrito que desearía morir a los sesenta años, pues es entonces cuando nos abandonan *los placeres*. Y Solón le replica: «Aunque los placeres desaparezcan, la actividad no se interrumpe. Concédanme las Parcas una vida hasta los ochenta con tal de permanecer activo.» [2] Los principios antagónicos del placer y la acción, la pa-

1. Cit. por L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, W. Hertz, Berlín, 1882, p. 437. [Pasaje de Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40, en AA. VV., *Historiadores griegos* (Pausanias, Heródoto, Jenofonte, Tucídides), Aguilar, Madrid, 1969, p. 1329. *N. de los TT.*]

2. *Cf.* W. Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962 (2a.), p. 147. [El pasaje de Mimnermo puede verse en Juan Ferraté,

sividad y la actividad, que jugarán un papel tan importante en la lucha entre la filosofía jónica y la ática, surgen ya en esta época.

Muy pronto comenzarán los pensadores áticos a interesarse no sólo en la actividad social en general, sino también en su contenido moral. Ya Solón había reprobado al que abandonaba ante la fatalidad. Si hay un destino establecido por los dioses, la lucha no es inútil sino necesaria. El hombre antiguo afronta, pues, el destino y —aunque el ateniense de entonces esté convencido de que la suerte termina siempre por prevalecer— estima que dicho enfrentamiento no es inútil, aunque sólo sea porque en él se manifiestan las grandes y nobles cualidades del hombre. Al margen de que el individuo luche contra un determinado decreto del destino y no se rebele en cambio contra otro, son los medios y los compañeros elegidos para esta lucha los que expresan el contenido de sus relaciones con la comunidad. El drama de Edipo constituye el ejemplo más claro. El hado gravita sobre él desde su nacimiento, pero no se rinde por ello. Al principio huye del destino, pero cuando vuelve a encontrárselo no lucha contra él, antes bien contra su cumplimiento. No cabe la menor duda de que la revelación de su delito y el castigo de Edipo dependen de él. Es él quien *quiere* conocer a cualquier precio la verdad sobre sí mismo, y es en esta búsqueda de la verdad, decidida, voluntaria, al servicio de la ciudad, donde su destino se cumple. Así pues, la relación entre la sociedad y el individuo se expresa de manera inmediata en la aceptación consciente y voluntaria de la *enérgeia*, de la actividad social volitiva. ¿Cómo sorprenderse entonces de la temprana manifestación, en tales circunstancias, del fenómeno y la idea de la *libertad* de acción, es decir, de la libertad moral relativa y, junto con ella, de la responsabilidad personal? El concepto de *phrónesis* se encuentra ya en Solón. En la tradición intelectual ática, la *phrónesis* se había identificado siempre, hasta Platón incluso, con la inteligencia práctica. Tener *phrónesis* significa saber actuar «con buen sentido» en un momento dado. Aristóteles se remite, más allá de Platón, al significado arcaico del término. De nuevo tenemos que comparar el concepto con su contenido original jónico. Según Jaeger, fue Heráclito el primero que se sirvió del término, aunque

Líricos griegos arcaicos, ed. bilingüe, Seix Barral, Barcelona, 1968, pp. 56-57. *N. de los TT.*]

para éste significase conocimiento científico, perceptivo, y por lo tanto contemplación pasiva.[3] No es casual que el concepto sufriera una absoluta transformación semántica en el Ática que se mantendría durante toda la historia de Atenas.

Ya desde el comienzo, el concepto de *phrónesis* aparece vinculado al de libertad; actuar con libertad relativa —con libertad moral— se consideró siempre en Atenas una conducta al servicio de la comunidad. En Esquilo, Prometeo se rebela contra los dioses, execrados precisamente en nombre de esta moral: «De grado, de grado delinquí, no he de negarlo: ayudando a los hombres me he encontrado trabajos.»[4] No debemos olvidar los lazos que vinculan la libertad moral relativa y la *phrónesis* con la comunidad, como tampoco el dato del auxilio prestado al hombre. Este vínculo orgánico se explica por el hecho de que *en Atenas la actitud ética se desarrolla antes que la actitud moralista.*

La ética constituye una relación social —relación del individuo con lo social y lo general— y como tal tiene dos facetas. La primera está representada por los imperativos exteriores (sistema de las costumbres, sistema de normas concretas y abstractas, opinión pública), lo que Kant llamaba «legalidad». Dicho sistema de normas externas puede estar en armonía con las exigencias individuales siempre que la comunidad sea sólida y el individuo la considere propia; pero puede estar también en contradicción con aquéllas o bien ser tan débil (en el caso de una comunidad en trance de disolución) que no ofrezca al individuo una base suficiente para superar su propia particularidad y actuar en conformidad con la «esencia genérica». Sin embargo, aunque débil, esta faceta «exterior» contribuye en cierta medida a la motivación de cualquier acción. La otra faceta está representada por la relación del sujeto con el sistema de los imperativos generales, por su remisión *consciente* a los contenidos de dicho sistema, por su adhesión o rechazo, su aceptación o negación de los contenidos mencionados en el proceso optativo. En una palabra, lo que llamamos *moralidad*. Toda actividad ética (por buena o mala que fuere) presenta un aspecto moral. Si así no fuese, faltarían las alternativas y en consecuencia ni siquiera habría ética. No obstante, esta «faceta moral» no

3. W. Jaeger, *cit.*, p. 177.
4. Esquilo, *Prometeo encadenado*, en *Tragedias*, Bibl. Clásica Hernando, vol. I, Madrid, 1966, p. 259, trad. de Francisco Rodríguez Adrados.

tiene en todos los sentidos el mismo desarrollo, la misma fuerza. Cuando más débil y desorganizada está la comunidad en que vive el individuo, la faceta moral de su actividad más desarrollada aparece —supuesto que quiera vivir virtuosamente— y la moralidad domina su ética.

Hablamos de moralidad o de actitud moral «puras» o «abstractas» cuando la unidad está gravemente amenazada y la ética se ha transferido del todo al sujeto, a sus intenciones y aspiraciones virtuosas; es decir, cuando el sujeto practica o desea practicar la virtud abstracta, independientemente de las posibilidades o de las condiciones exteriores, contra la opinión dominante y las normas de conducta total o parcialmente en uso.

En Atenas, repitámoslo, la ética, a saber, la armonía de moralidad y legalidad, se desarrolló antes que la actitud moral, hecho natural, por otra parte, tratándose de una comunidad fuerte y sólida compuesta de individuos concretos. Por el contrario, en la filosofía las categorías morales se desarrollaron antes desde el punto de vista de la moralidad (Sócrates y Platón) y sólo después desde la perspectiva de la ética (Aristóteles). La evolución de la existencia y su toma de conciencia filosófica presentan, por consiguiente, una andadura inversa. A decir verdad, la ética aparece en la tragedia antes de que los filósofos hablen de moral. Pero, dado que la filosofía no sintió la necesidad de alcanzar este último objetivo más que en el momento crítico de la polis, cuando el conflicto entre moralidad y legalidad era ya patente, se comprenderá que sólo los pensadores que pudieron superar la conciencia de la crisis estuvieran en situación de ir más allá de la postura moralista. Aristóteles se dio cuenta de que la tragedia, una de sus fuentes principales además de una experiencia viva, ofrecía argumentos insuperables para su filosofía moral. El pasado ateniense determinó, pues, en gran medida, la síntesis conceptual de la ética social real.

Los grandes trágicos eran muy conscientes del papel de la *praxis* y la *enérgeia*, con su apoyo y condicionamiento recíprocos, en la construcción de la sociedad y la ética. Veamos dos ejemplos típicos. Uno tomado del *Prometeo* de Esquilo y el otro, con análogo razonamiento aunque más notorio, de la *Antígona* de Sófocles:

«Pero los males de los hombres escuchadme, cómo a quienes cual niños eran antes, les hice seres de razón, que tienen

pensamiento. Os hablaré, sin hacer reproche alguno a los hombres, sino explicando la buena voluntad de lo que di: pues, primero, mirando, sólo en vano miraban y, escuchando, no oían; sino que semejantes a los fantasmas de los sueños, en su existencia dilatada todo lo mezclaban confusamente y ni tenían la ciencia de las casas construidas con adobes que hacen secar al sol, ni del arte de trabajar madera; soterraños vivían cual ágiles hormigas en lo profundo de cavernas sin sol. No tenían indicio alguno del invierno ni de la floreciente primavera, ni del estío, tiempo de la cosecha, que fuera firme, mas todo lo hacían sin razón; hasta que yo los ortos de las estrellas les mostré y sus puestas difíciles de conocer. El número también, de los inventos el más sobresaliente, descubrí para ellos, y de las letras las uniones —es memoria de todo, artífice que es madre de las Musas. Y uncí el primero a los yugos las bestias, que hacen de esclavas de las gamellas y los hombres, a fin de que en las más recias fatigas tomaran el lugar de los mortales; y llevé bajo el carro los caballos a las riendas dóciles, ufanía del fasto de los ricos. Los que surcan el mar, de alas de lino, carros de los marinos, no inventó otro que yo.»[5]

El titánida es aquí el símbolo de la humanidad, sus hazañas evocan la grandeza humana. La prueba más palpable estriba en la transformación de la naturaleza, en los descubrimientos necesarios para tales transformaciones. Construcción, domesticación de los animales, navegación, explotación del subsuelo, medicina son parte del trabajo humano, de la *techné*. Ninguna constituye un fin en sí misma, sino que es su resultado el que vuelve el acto deseable y bello. No es el trabajo en sí lo que «ennoblece» al hombre. Esta idea, caracterizadora más tarde de la sociedad burguesa, era extraña por entero a la Antigüedad. El trabajo se interpretaba entonces en un sentido radicalmente *teleológico*: su valor consistía en el fin y no en el trabajo en sí mismo. De aquí el orgullo por todo lo que facilitaba el proceso operativo, si bien manteniendo sus fines. La domesticación de las bestias es una gran hazaña, puesto que hace menos duro el trabajo del hombre sin disminuir el resultado. La misma concepción teleológica encontramos en Aristóteles, citado por Marx, cuando afirma que si las máquinas se encargasen de realizar el trabajo humano ya no tendríamos necesidad de esclavos. Las opiniones teleo-

5. *Id.*, pp. 266-267.

lógicas directas, ingenuas, que constituyen el núcleo permanente del concepto ático de *techné* permitieron, gracias a Aristóteles, desarrollar la teleología del trabajo no enajenado. Esta concepción teleológica no se basaba, por supuesto, en el análisis del trabajo del esclavo, sino en el del hombre libre —artesano y agricultor— y en su producto. Por este motivo se subraya con tanta frecuencia el concepto de *invención*. Prometeo no «saca» del suelo las riquezas útiles al hombre, sino que las «descubre». También habla con prolijidad de las ciencias. Las considera, a diferencia de los pensadores jónicos, instrumentos para la transformación de la naturaleza. La teoría se sitúa así entre los instrumentos, carente de un fin en sí; como tampoco lo tiene la actividad que exige esfuerzo físico. Sin embargo, en cuanto instrumento de la teleología, la teoría no se refiere ni puede referirse al trabajo del esclavo, sino exclusivamente al del hombre libre, dotado de reflexión autónoma. Al igual que el esfuerzo físico, considerado simple instrumento, la teoría no puede ser instrumento más que del trabajo no enajenado. La unidad de la teoría y de la *techné* expresaba además en Esquilo las relaciones de trabajo libre, no enajenado.

Las palabras de Prometeo se refieren a la *techné* sola, sin mención alguna de la *enérgeia*. Sin embargo, el *mito de Prometeo* se basa precisamente en la trabazón necesaria de estos dos factores esenciales. Gracias a Protágoras conocemos el mito completo. Es probable, tal vez, que Esquilo también lo tratara en su totalidad, pero la segunda parte, *Prometeo liberado*, se ha perdido.* Según Protágoras,** Prometeo robó el fuego a los dioses para aliviar las miserias humanas. El fuego, símbolo de la técnica y de la teleología del trabajo, permitió a los hombres transformar y dominar el propio medio. Pero Zeus castigó a Prometeo por su temeridad, no tanto por haber robado el fuego como por haber provocado con ello la infelicidad humana. En efecto, el fuego, o la *techné* de por sí, en vez de llevar la felicidad a los hombres, condujo a éstos a la guerra y la destrucción. De modo que Zeus, pretendiendo

* Del *Prometeo liberado* se conocen medio centenar de versos. Se cree que la pieza que cerraba la trilogía era un *Promêtheús Pyrphoros* («Prometeo portador del fuego»), que también se ha supuesto en primer lugar. La obra llamada *Promêtheus Pyrkaeus* («Prometeo incinerado») parece que completaba otro ciclo esquiliano. *(N. de los TT.)*

** La autora se refiere al personaje del *Protágoras* de Platón, ciertamente identificable con el Protágoras histórico. *(N. de los TT.)*

completar la obra de Prometeo, dio a los hombres la capacidad de organizar sociedades y estados. Sólo de esta manera, unida a la cualidad social y a la capacidad de organizar un estado, alcanza la *techné* todo su valor: se convierte en la fuente del bienestar de la humanidad. El *Prometo liberado* de Esquilo trataba sin duda de este mismo conflicto. Prometeo, comprendiendo que su don, en sí mismo, podía acarrear males numerosos a la humanidad, acepta el veredicto de Zeus. La unidad de la *praxis* y de la *techné* se realiza de esta suerte sobre la tierra. El trabajo encuentra sentido en lo social, en la comunidad. *El trabajo no puede humanizar al mundo más que dentro de una comunidad organizada*: ésta es la idea grandiosa que expresa el mito integral de Prometeo.

En el célebre pasaje coral de la *Antígona*, Sófocles trata esta misma idea en una síntesis pletórica de sentido:

«*Estr. 1.* Numerosas son las maravillas del mundo; pero, de todas, la más sorprendente es el hombre. Él es quien cruza los mares espumosos agitados por el impetuoso Noto, desafiando las alborotadas olas que en torno suyo se encrespan y braman. La más poderosa de todas las diosas, la imperecedera, la inagotable Tierra, él la cansa año tras año, con el ir y venir de la reja de los arados, volteándola con ayuda de las yuntas de caballos.

»*Ant. 1.* El hombre industrioso envuelve en las mallas de sus tendidas redes y captura a la alígera especie de las aves, así como a la raza temible de las fieras y a los seres que habitan el océano. Él, con sus artes, se adueña de los animales salvajes y montaraces; y al caballo de espesas crines lo domina con el freno y somete bajo el yugo, que por ambas partes le sujeta, al indómito toro bravío.

»*Estr. 2.* Y él se adiestró en el arte de la palabra y en el pensamiento, sutil como el viento, que dio vida a las costumbres urbanas que rigen las ciudades, y aprendió a resguardarse de la intemperie, de las penosas heladas y de las torrenciales lluvias. Y porque es fecundo en recursos, no le faltan en cualquier instante para evitar que en el porvenir le sorprendan al azar; sólo del Hades no ha encontrado medio de huir, a pesar de haber acertado a luchar contra las más rebeldes enfermedades, cuya curación ha encontrado.

»*Ant. 2.* Y dotado de la industriosa habilidad del arte, más allá de lo que podía esperarse, se labra un camino, unas veces hacia el mal y otras hacia el bien, confundiendo las le-

yes del mundo y la justicia que prometió a los dioses observar. Es indigno de vivir en una ciudad el que, estando al frente de la comunidad, por osadía se habitúa al mal. Que el hombre que así obra no sea nunca ni mi huésped en el hogar ni menos amigo mío.»[6]

Este himno no exalta ya la gloria del hombre de modo indirecto, como ocurría en Esquilo, sino que el elogio le apunta directamente. Es aquí donde oímos por vez primera que el hombre es el ser más admirable. El hombre con sus objetivos, en cuanto ser «más admirable», es decir, en cuanto meta y fin del Universo, no deja ya lugar alguno a dios o los dioses. Allí donde el hombre se sitúa en la cúspide de la jerarquía universal ya no hay sitio para la transcendencia. Este himno demuestra, además, que si bien el pensamiento ático llega al ateísmo *práctico*, ello sucede precisamente en relación con el descubrimiento de las implicaciones de la teleología de cara al hombre. Puesto que hasta la fecha faltaba una teoría filosófica, no se podía desarrollar en el Ática ni siquiera una explicación inmanente de la naturaleza. Lo que no quita que en el marco del mundo humano, donde toda creación y resultado se atribuían a la capacidad e inteligencia del hombre, no pudiera haber del mismo modo un lugar para la creación y la providencia divinas.

El panegírico de Sófocles, tras colocar al hombre en la cúspide de la jerarquía del Universo, enumera, como Esquilo, los atributos de la grandeza humana. También aquí, las dos primeras estrofas constituyen una glorificación de la *techné*. Pero la tercera y la cuarta enriquecen este encomio apasionado con la problemática del mito prometeico. Un nuevo descubrimiento no equivale por sí mismo y necesariamente a un bien. Es el respeto a las normas y costumbres de la ciudad y la acción realizada en el marco comunal lo que puede impedir el mayor de los delitos: servirse de la inmensa capacidad del hombre para poner en obra el mal. Por consiguiente, sólo con el estímulo y el control de la comunidad puede manifestarse la grandeza del hombre; de lo contrario, esa misma grandeza podría ponerse al servicio del mal.

6. SÓFOCLES, *Antígona*, en *Dramas y tragedias*, Barcelona, 1955, pp. 109-110, trad. de Agustín Blánquez.

1. LOS SOFISTAS Y LA APARICIÓN DEL HOMBRE PRIVADO

Si bien la entrada en la escena ateniense de los sofistas se sitúa a fines de la época dorada, su actividad se extiende a casi medio siglo. Por este motivo, si nos basamos en las modificaciones planteadas por sus problemas y sus soluciones —a pesar de los escasos fragmentos que nos quedan— valoraremos con mayor eficacia la rápida decadencia moral de la ciudad. La idea de «sofista» es un tanto vaga entre sus propios contemporáneos. En la Atenas clásica todavía no tenía ningún significado peyorativo. Todas las capas sociales veían entonces con agrado a aquellos pedagogos ambulantes que, por regla general, enseñaban a los jóvenes herederos de las grandes familias que dirigían el gobierno de la ciudad, sirviéndose en parte de la retórica, en parte de métodos mayéuticos. La estima aludida puede detectarse incluso en Platón cuando habla de los primeros sofistas. No obstante, los que enseñaron en la época de la Guerra del Peloponeso y en la siguiente vinieron a convertirse en representantes de todos los males para cuantos trabajaban por la conservación de la comunidad de la polis. Y no se trataba sólo de un juicio de la aristocracia, como sugiere una opinión consolidada hoy en la historia de la filosofía. Isócrates, representante de las capas medias, y el democrático Demóstenes hablan de los sofistas con el mismo tono despectivo que encontramos en el aristocrático Platón. No era infrecuente que un pensador calificase de sofista a un enemigo político para desacreditarlo ante la opinión pública. Así Isócrates, en su libelo *Contra los sofistas,* donde define como sofistas precisamente a Sócrates y a sus discípulos, y entre ellos sobre todo a Platón. El primero que no utiliza ya el vocablo en cuestión con dejo peyorativo, antes bien con objetividad, sin odio ni antipatía, es justamente Aristóteles. Si pasamos revista al campo de los adversarios de la sofística tardía, encontraremos en ellos un elemento común: todos los que de un modo u otro quieren conservar el estado de cosas de la polis y el orden comunitario de la ciudad son hostiles a aquélla. Si Aristóteles se muestra más objetivo es porque la existencia de la polis ateniense, en cuanto ciudad-estado, le es ya indiferente, puesto que, como en seguida veremos, ha dejado de ver la sociedad antigua con los ojos del ciudadano preocupado por el destino de la polis. En resumen, podemos formular la hipóte-

sis de que la sofística tardía fue una ideología con efectos corrosivos para las tradiciones de la polis, su moral y sus leyes.

Antes empero de apoyar esta hipótesis con hechos, analizaremos con brevedad la sofística del primer período y, en particular, si ciertas tendencias de la sofística tardía se encontraban ya, y en qué medida, en las ideas de los fundadores.

Prologuemos, antes que nada, las concepciones con una biografía general de los sofistas. De una parte, no son atenienses, salvo excepciones, y no pertenecen al demos; proceden de diversas ciudades-estado y llegan a Atenas atraídos por su cultura. De otra, el suyo es un programa pedagógico que no tiene por objeto la educación comunitaria, sino exclusivamente la del individuo. No centran sus enseñanzas en el contexto de una comunidad determinada, pero enseñan a los individuos el arte de gobernar. Mantienen, pues, una relación pedagógica con los individuos concretos. Por último, aceptan y exigen un estipendio por sus enseñanzas.

Sólo estos tres elementos se encuentran ya en franco contraste con las tradiciones comunitarias de la polis. Puesto que los sofistas son extranjeros, la educación de los jóvenes queda en manos de hombres que no toman parte activa en la vida comunitaria. No es la pertenencia a la comunidad, por lo tanto, sino las relaciones personales lo que les retiene en Atenas. Que la educación individual se considere cosa importante es ya por sí solo un hecho sospechoso desde el punto de vista comunitario. En una vida comunitaria sana, es la misma *vida pública* la que ha de educar a los jóvenes. La enseñanza individual puede tener sentido en el terreno científico, sobre todo en el especializado, pero en modo alguno en materia de ciencias políticas o de virtudes cívicas. El único medio de asimilar las virtudes cívicas en una comunidad sana es trabajar activamente para la comunidad. Por último, la enseñanza remunerada es también contraria a las tradiciones de la polis. Éste es el motivo de los ataques de Sócrates y Platón y no el que se les considerase individuos ávidos de dinero. En la comunidad, el trabajo no puede pagarlo más que la comunidad misma. Esto era lo tradicional también en Atenas. Los responsables de una función, ya hubieran sido elegidos por sorteo ya por elección, recibían su estipendio de la polis. Los particulares no tenían derecho a pagar a nadie por una actividad desempeñada en el contexto público. Al recibir un pago de particulares por una activi-

dad privada, los sofistas iban contra las tradiciones de la ciudad.

La forma de vida de los sofistas, contraria por supuesto a los usos y costumbres de la polis, no se explica alegando que llegaron a Atenas «por casualidad». Habían llegado y se integraron hasta el extremo de gozar de la estima de los ciudadanos, salta a la vista, porque se tenía necesidad de ellos. No sólo su forma de enseñar, sino también la manera de vivir correspondía a las condiciones que comenzaban a dominar en la segunda fase de la época de Pericles.

Nos referimos, y ya hemos aludido a ello, al hecho de que la producción mercantil en expansión había originado la difusión y el máximo desarrollo de la democracia a la que correspondían los primeros síntomas de disolución de la comunidad. El fomento de la propiedad privada y la creciente inclinación de la oligarquía al enriquecimiento personal empezaban a privar a la vida pública democrática de su carácter comunitario. La vida pública se estaba reduciendo paulatinamente a simple instrumento de las clases adineradas, a simple medio de incrementar las fortunas particulares o de potenciar las profesiones. La existencia se convertía en un fin en sí mismo para el individuo, que consideraba la vida pública como un instrumento a su servicio. Las relaciones armónicas entre individuo y comunidad se disolvían y de este modo iba apareciendo el *hombre privado.*

Veinte años antes habría sido inconcebible que los objetivos personales de los individuos no coincidiesen, implícita y objetivamente, con las aspiraciones colectivas de la comunidad correspondiente. En la tragedia de Sófocles, Edipo no es rey porque haya deseado serlo, sino que ha solucionado el enigma de la Esfinge *para liberar a la ciudad* y como resultado se ha convertido en rey. Una vez enterado de que es su presencia la que acarrea tantas calamidades sobre la ciudad de su elección, no se aferra al poder ni siquiera un instante, y lo abandona espontáneamente en señal de castigo. En la época que nos ocupa, por el contrario, los individuos comenzaban a considerar la política en calidad de medio para medrar. Las aspiraciones comunitarias, de ideales que fueron, comienzan a perder su contenido real para transformarse en una sencilla pantalla formal y tradicional de fines exclusivamente personales. Será Alcibíades quien proporcione al poco tiempo el ejemplo más típico de este estado de ánimo. Pero si en Alcibiades conocerá dicho fenómeno su forma más pura,

el interés suscitado por la enseñanza de los sofistas indica que el germen del mismo se encontraba presente en un momento anterior. Los jóvenes que con los sofistas aprendían la «ciencia» y los «secretos» de la política, aprendían también las astucias de un oficio que consistía en desarrollar *formalmente* un contenido dado que les permitía obnubilar y ganarse a las masas, hacer carrera y convertirse en personajes destacados. Desde este punto de vista es secundario que la actividad de los sofistas sirviese al mismo tiempo para elevar el nivel de cultura general de los individuos.

Además, la aparición del hombre privado permitió situar en primer plano la relación particular entre maestro y alumno. En la medida en que se relajaban los vínculos comunitarios entre los ciudadanos, crecían en importancia los *personales* y extracomunitarios. Entre estas relaciones personales en vía de desarrollo hay que enumerar, además de la relación maestro-alumno, la amistad, el amor (entre hombres), los lazos en el seno de comunidades pequeñas y, por último, los familiares. Todas estas relaciones privadas son cada vez más estrechas y adoptan casi la intensidad de la pasión, sobre la base, por así decir, del fenómeno *pars pro toto*. El progresivo deterioro de la vida pública, el dominio de las sociedades cerradas y las relaciones humanas más estrechas acabaron por llevar a la ruina, entre otras cosas y en el siglo IV, la tragedia y la comedia atenienses, todavía florecientes veinte o treinta años antes.

Pero apenas nos encontramos al comienzo de esta evolución. Las comunidades restringidas no ostentarán un lugar central más que a partir de la época de Platón. En la historia de Atenas, la primera sociedad cerrada es precisamente la Academia platónica. El papel de la familia no se acentuará sino hasta la época de Aristóteles y aun entonces tendrá sólo una importancia relativa. Pero las primeras formas de relación privada que jugarán un papel relevante en la época de la crisis comunitaria, la relación maestro-alumno, la amistad y el amor (entre hombres), aparecen en la época de los sofistas y de Sócrates. Con frecuencia se trata de relaciones cruzadas, como en el caso de la relación Sócrates-Alcibíades.

Esto no significa, como es obvio, que la amistad o la relación maestro-alumno no se hubiesen dado antes. Todos conocemos, por ejemplo, la amistad de Patroclo y Aquiles en la *Ilíada*. Pero ésta se basaba en la *tradición* y no en una *opción ética*. Se trataba de la fraternidad de armas entre el

jefe y la tribu.* En los tiempos de Homero habría resultado inconcebible que un jefe tribal distinguiese con su amistad particular a un «hombre del vulgo» por sus méritos personales. Por otra parte, los méritos individuales estaban todavía limitados en función de las posibilidades de cada cual y un simple soldado ni siquiera contaba con la posibilidad de efectuar un acto de heroísmo del tipo de los que podía llevar a cabo un jefe de tribu.

Pero la amistad que comienza a manifestarse en la época de Pericles es de naturaleza totalmente distinta. Ahora los amigos *se eligen* sobre la base de méritos humanos y morales. Se trata, pues, de una relación moral basada en una opción relativamente libre, a la que la tradición concede márgenes bastante amplios. Recordemos, por ejemplo, la amistad entre Pericles y Anaxágoras. Es una relación que exige la *entrega total del hombre concreto* y que desde este punto de vista se diferencia no sólo del pasado, sino también de formas de amistad de épocas posteriores. La cohabitación, el hecho de compartir los bienes y la forma de vida constituirán en esta época como en ninguna otra los criterios fundamentales de la amistad. Este sentido de la intimidad no tardará en recogerlo el amor individual, sentimiento que en la Antigüedad existía apenas en estado embrionario. El carácter absoluto y exclusivo —que en la época moderna se reserva al amor— era, en este momento de la historia ateniense, propio de esta forma apasionada de amistad, que a menudo se convertía en amor homosexual. Es preciso hacer hincapié en ello porque en aquel tiempo no se trataba de una aberración sexual, sino más bien de un fenómeno socialmente muy difundido. Los individuos abandonados a sí mismos en una época de disolución comunitaria, buscaban un compañero que fuese capaz de compensar los lazos perdidos. Una compensación semejante sólo podía proceder —a escala histórico-universal— del amor individual, pero este sentimiento, por motivos que sobrepasan nuestro cometido, no existía todavía entre el hombre y la mujer. La mujer ateniense, mantenida en la ignorancia, era incapaz de ofrecer la plenitud humana y moral que el hombre necesitaba en aquel momento histórico preciso.

* El texto sobreentiende que se trataba de una «amistad» de amplio espectro: hay más de un dato en la *Ilíada* que permite afirmar que era una de las relaciones que la autora califica de «amor (entre hombres)». *(N. de los TT.)*

Tampoco la relación de maestro y alumno, al igual que la amistad, era del todo nueva, aunque asimismo adoptó en aquel momento una forma intensa y apasionada. Observada de cerca, se trataba también de una forma de amistad, pero de una amistad no paritaria o sólo paritaria potencialmente, es decir, cuando el discípulo poseía cualidades que podían hacerlo semejante al maestro en el futuro. La demanda de pedagogos sofistas expresaba esta búsqueda de maestros. Los jóvenes andaban tras un *punto de apoyo.* Nada mejor, por consiguiente, que la figura de un maestro en quien beber las palabras como verdad absoluta, y que les inculcase además no sólo un saber positivo sino también nociones morales con que orientarse. No se reunían en torno de un pedagogo para aprender una única ciencia y de modo especializado; lo que pretendían de éste no era en modo alguno la enseñanza de una profesión, como el aprendiz de médico hace con el médico experto, sino tan sólo una orientación general. Hay que decir que la esencia de las relaciones entre Sócrates y sus discípulos era la misma. De tal manera que, desde esta perspectiva, podemos considerar a Sócrates un sofista.

No es el caso de analizar con la debida extensión la doctrina de los sofistas y nos limitaremos aquí a los problemas que más nos interesan. Veamos ante todo cuál era la actitud de los sofistas ante la problemática tradicional del Ática relativa a los concepto de *techné* y *enérgeia.*

No todos los filósofos ambulantes que enseñaron durante cierto tiempo en Atenas en la época clásica, e incluso después, se plegaron a las tradiciones intelectuales áticas. Algunos de ellos, Anaxágoras en primer lugar, después Diógenes de Apolonia, Metrodoro de Lampsaco y otros, querían trasplantar en suelo ateniense las especulaciones de la filosofía jónica de la naturaleza. Por el contrario, precisamente aquellos que la tradición definía como sofistas basaban gran parte de su enseñanza en el legado del pensamiento ático. En la medida en que se ocupaban de filosofía natural —puesto que había quien lo hacía—, se proponían un objetivo práctico directo. Negaron el método de la percepción y entablaron una viva polémica incluso contra la especulación pura de los jónicos que no se atuviera al hombre. El célebre fragmento atribuido a Protágoras lo pone de manifiesto a la perfección: «El hombre es la medida de todas las cosas.»[1] No se trataba de una

1. Alfredo LLANOS, *Los presocráticos y sus fragmentos.* Traducción

profesión de fe gnoseológica o de la expresión de una teoría subjetivista, sino del resumen del programa y de la orientación sofísticos. Para ellos, la expresión «el hombre es la medida de todas las cosas» significa que las cosas no tienen valor más que desde el punto de vista de la vida humana; que todo descubrimiento, toda verdad científica no tienen valor, sino desde la perspectiva de su aplicabilidad y su utilidad práctica para el hombre. Esta idea armoniza con el canto al hombre de Sófocles que ya hemos analizado. Lo mismo diremos del no menos célebre fragmento de Gorgias: «Nada existe; si algo existe es incognoscible, y si existe y es cognoscible no puede ser transmitido al prójimo.»[2] El escepticismo de Gorgias no apunta contra la realidad —que ha reconocido en ese «algo» transcrito—, sino contra el ser abstracto, tema constante de la filosofía jónica. Gorgias no dudaba de las *cosas existentes*, sino que ponía en duda el «ser» y la búsqueda de este «ser» derivada, una vez más, de especulaciones que miraban con indiferencia el destino del hombre.

Esta tendencia a remitirlo todo al hombre condujo al ateísmo a los primeros sofistas, como tal vez a los grandes autores trágicos. «En cuanto a los dioses —escribe Protágoras—, no puedo saber si existen o no existen.»[3] También aquí se trata de una forma de ateísmo típicamente ática. Tampoco los dioses interesan a Protágoras más que en relación con el hombre. Puesto que no estoy en situación de afirmar nada respecto de ellos, puedo eliminarlos de mi universo, es decir, del ámbito de actividad propio del hombre. Los dioses poseen un interés exclusivamente negativo: en la medida en que no se entrometen en el destino humano. Para Protágoras resultaría igualmente carente de sentido el aspecto especulativo del problema, que atañe a la esencia del mundo, o el estudio de la existencia en un mundo sin dioses. No le preocupa saber cuál sea la esencia del mundo caso que los dioses

---

según la recopilación en griego de Hermann Diels, Buenos Aires, 1969 (2a.), p. 267. [Ante las excelentes ediciones de textos presocráticos —de Kirk y Raven, de Fernando Cubells, etc.—, que cuentan con el inconveniente de ser antologías limitadas, hemos optado por remitir al lector a una edición, la citada más arriba, que, pese a las objeciones que pueda suscitar, es la más completa en castellano y sirve cuando menos a nuestros propósitos informativos. *N. de los TT.*]

2. *Op. cit.*, p. 273 (versión de Sexto Empírico) y 275 (versión aristotélica).

3. *Op. cit.*, p. 267.

no existieran. Desde el punto de vista de la libertad de acción del hombre, carece de toda importancia. En este sentido, no podemos por menos de pensar en los dioses que Epicuro situará más tarde entre las esferas con el propósito de que no puedan intervenir en el destino del mundo. La existencia o no existencia de los dioses no interesa a Epicuro más que en relación con su influencia en el destino de los hombres. Esos dioses pasivos eran tan poco embarazosos para su universo humanizado como los dioses hipotéticamente existentes para Protágoras. Este modo de ver las cosas encontró sólidas raíces en el suelo ateniense, como en su día el de Protágoras. Más adelante analizaremos la diferencia esencial entre estas dos actitudes, originadas en amplias transformaciones históricas.

El ateísmo práctico tendrá una función específica en la transformación del contenido de la idea de responsabilidad moral, tanto en la vida pública de Atenas como en el pensamiento de los sofistas.

En la Atenas del siglo IV, la moral se desarrollaba todavía en el contexto de una visión mítica del mundo. Los individuos estaban convencidos de que habrían de responder de las culpas propias ante los dioses. La *Moira* (el destino) está suspendida sobre la cabeza de los hombres y éstos serán cruelmente castigados por sus delitos. Y no expiarán sólo las propias culpas, sino también las de sus padres (véase la suerte que corrieron los Atridas) y asimismo las de aquellos a quienes el destino les haya unido: los inocentes embarcados en la misma nave con los asesinos serán igualmente víctimas de la tempestad y se irán al fondo con ellos. Pero con el desarrollo de la responsabilidad personal y de la libertad moral el concepto de Moira se modifica progresivamente. Al hombre no se le considerará ya responsable ante una fuerza exterior, trascendente, sino ante la comunidad, ante la misma *sociedad* humana. Los griegos de la época de Pericles no tienen ya que responder de sus acciones ante un ser trascendente, sino, en primer lugar, ante sus semejantes, ante la comunidad, y es la comunidad, la opinión pública, quien juzga sus acciones. El pueblo no había tenido jamás, ni la tendrá en lo sucesivo, una autoridad semejante a la de aquellos años. Así lo que refleja la estructura característica de las tragedias de Sófocles, las únicas entre las tragedias antiguas donde el coro —es decir, la comunidad— no se limita a tomar nota de los acontecimientos, sino que juega un papel entre los personajes; el coro

no adopta aquí, por consiguiente, un papel épico, como ocurre con frecuencia en Esquilo, ni un papel lírico, como es corriente en Eurípides, sino un papel dramático. El coro advierte, interviene, actúa y, sobre todo, juzga. Los personajes son responsables ante el coro. Que la función activa del coro característica de las tragedias sofocleas aparezca ya en la *Orestíada*, una de las últimas tragedias de Esquilo, y esté también presente en las primeras obras de Eurípides, por ejemplo en Alcestes, muestra hasta qué punto la responsabilidad moral es un producto concreto de la época de transición.

La ética griega ha alcanzado aquí el máximo desarrollo. Pero apenas superado el punto culminante comienza el descenso la ola de la evolución social y se llega a la disgregación a una velocidad vertiginosa.

Como hemos visto, la comunidad comienza a descomponerse a consecuencia del incremento de la producción mercantil en los últimos años de la época de Pericles. Esta crisis no tarda en sacudir incluso la autoridad moral. Mientras la cohesión interna de la comunidad es fuerte, mientras la ética social (la moral de la clase dominante) es relativamente homogénea, a pesar de las diferencias interiores, la opinión pública es un juez seguro. Pero he aquí que la unidad se quebranta. La clase dominante se escinde en facciones opuestas entre sí y da lugar a aspiraciones y opiniones en conflicto. Para el hombre privado, que hace su aparición en este momento, la sociedad se convierte en un instrumento, en un medio. ¿Cómo conservar la comunidad entonces la propia autoridad? El hombre ya no es responsable ante los dioses porque hace tiempo que no cree en su existencia. Pero tampoco es todavía responsable ante una comunidad social severa y homogénea, porque ésta ya no existe. ¿Ante quién, por consiguiente, es responsable? ¿Quién determinará ahora el mal y el bien? Por último, si no existe ya un poder absoluto capaz de castigar y premiar, si los valores mismos han dejado de ser estables, ¿por qué habría el hombre de seguir siendo honrado e íntegro? De este modo la disgregación social se convierte en causa de la *demoralización general*.

Los primeros sofistas no anuncian todavía esa desmoralización general, pero contribuyen ya a mitigar los problemas que años después serán la expresión y el instrumento de ella. Por ejemplo, desarrollan la antinomia *physis-thésis* [«naturaleza»-«orden»] y la distinción entre los actos cometi-

dos «ante testigos» y «sin testigos». La generación de sofistas siguiente, llevando más allá la obra de sus predecesores, no sólo expresa esa desmoralización, sino que la aprueba. De aquí procede la hostilidad de Sócrates y luego de Platón hacia los sofistas. En su lucha por conservar la polis, consideran enemigos naturales a todos los que son manifestación de la disolución y la aprueban además. Es el mismo resentimiento que Platón proyecta sobre el pasado cuando habla de Protágoras.

Antes de pasar al análisis de la disgregación social tenemos que hablar de un descubrimiento ligado al nombre de los últimos sofistas y que estuvo destinado a jugar un papel importante en la evolución del pensamiento ático: el argumento de Critias.

Critias, como Trasímaco, pertenecía al ala derecha de la sofística tardía y, también como éste, acometió la demolición de la moral pública desde su perspectiva de aristócrata y hombre privado. Por eso no tendremos en cuenta la parte de su pensamiento que lo asemeja a Trasímaco y Antifón, sino sólo la que le es propia de modo original y exclusivo.

Critias es, en efecto, el primero en la historia del pensamiento ático que emprende el análisis del *origen de la idea de los dioses*. Parte de la hipótesis de que en el comienzo los hombres vivían sin leyes. Una vez establecidas éstas, dado que prohibían «cometer abiertamente actos de violencia y que éstos comenzaron a perpetuarse en secreto, alguien, muy sabio e ingenioso, descubrió el temor (a los dioses) para contener la perversidad; así pues, se disponía de un modo de amedrentar a los malvados, aunque ellos hiciesen o pensasen el mal en secreto. Además, el dios fue creado a imagen de un constructor, de un «sabio artífice».[4]

Este argumento presenta cierto parecido con el célebre dicho de Jenófanes (si los caballos tuviesen un dios, se lo figurarían como un caballo, etc.).[5] Sin embargo, desde el punto de vista de la ética interesa advertir hasta qué punto se diferencian el método, el contenido y la intención con que el ateniense del período de crisis formula un problema del método, contenido e intención del jónico de Sicilia. Jenófanes describe la fenomenología de la creación de dios por el hombre, sí, pero tratando de resolver problemas ontológicos.

4. *Op. cit.*, p. 320.
5. *Op. cit.*, p. 95.

Para Jenófanes era necesario acabar de una vez con las representaciones antropomórficas de los dioses para demostrar la existencia exclusiva del ser, y se salió con la suya poniendo al descubierto el método del reflejo antropomórfico. El fragmento de Jenófanes no tienen nigún contenido social o moral directo. En el argumento de Critias, por el contrario, la creación de los dioses es consecuencia de una necesidad social. Es demasiado fácil reprocharle su simplismo, sobre todo el hecho de concebir la invención de Dios como resultado del «ingenio» de un individuo (el *racionalismo* ético del Ática se lo había sugerido), o bien un método anhistórico cuando proyecta en el pasado las necesidades de su época. Lo que no resta nada a la importancia de haber descubierto la necesidad de la religión. Aunque después derivó de aquí la conclusión de que los dioses debían mantenerse, aunque fuera engañosamente, en bien del *demos* —idea no apoyada por ningún fragmento concreto, aunque bien patente en las demás teorías y en la propia posición política de Critias. Es interesante advertir que llama a los dioses «grandes arquitectos».* Es un aspecto éste del todo ausente en Jenófanes. Semejante representación de Dios exigía un cierto grado de desarrollo de la *techné* y del pensamiento teleológico, cuyas condiciones no existían en Jonia. Critias suponía, pues, esencia de los dioses lo que la opinión pública de la época consideraba ya esencia del hombre: una vez más se tratará de *techné* y *enérgeia*, actividad teleológica y justicia moral.

El valor de la teoría de Critias sobre la «creación de los dioses» no debe ocultar, por supuesto, su génesis, es decir, el hecho de haber surgido de la crisis y de haberse apoyado en la disgregación de la base social necesaria para un juicio ético seguro. Las cualidades de una teoría tal no pueden enmascarar el proceso que condujo, a ritmo acelerado, a la relativación de los valores morales. Está claro en este punto que los valores tenidos hasta hace poco por sacrosantos no lo son ya en modo alguno, que se posee la libertad de seguirlos o no, que lo que es bueno a los ojos de uno puede ser malo a los ojos de los demás. Se trata de un proceso, por lo menos en teoría, ambivalente, puesto que es en el curso de esta diso-

* La autora parece personificar aquí un concepto. Las diversas ediciones de presocráticos suelen entender: «el Tiempo, ese gran arquitecto». Estudiosos como Jaeger, Farrington, etc., que han tratado a Critias en profundidad, no parecen leer el pasaje de otro modo. *(N. de los TT.)*

lución de la escala de valores absolutos donde vemos aparecer por vez primera en la historia del pensamiento humano categorías como la de intereses de clase o de capa social, de relación entre utilidad y moral (es decir, la relatividad objetiva de la moral en el espacio) por un lado y, por el otro, la percepción de cambios en el proceso histórico, es decir, la relatividad de la moral en el tiempo. Cuando Trasímaco afirma: «La justicia no es otra cosa que la ventaja del más fuerte»,[6] no se limita a señalar un aspecto transitorio de la crisis, sino que intuye la relación existente entre los intereses estamentales y el contenido de los conceptos morales; al aproximar paulatinamente el «bien» a la utilidad no hace sino afrontar las relaciones éticas típicas, objetivas, de las sociedades de producción mercantil. Cuando Critias dice que «el tiempo, incesante y pleno de eterna y fluyente corriente, discurre produciéndose a sí mismo»,[7] cuando afirma que lo que es bueno para una época puede ser malo para otra, profundiza más en la comprensión de la verdad histórica universal que la generación anterior.

Lucidez en la teoría y cinismo en la práctica son patentes en Antifón. Citémoslo sin reparo, pues él desarrolló las consecuencias de los problemas éticos que interesaron a los últimos sofistas:

«La justicia —dice— consiste en no transgredir los preceptos legales de la ciudad de que se es ciudadano. Un hombre puede conducirse irreprochablemente en armonía con la justicia si ante testigos defiende las leyes y cuando está solo, sin testigos, sostiene, en cambio, los dictados de la naturaleza. En efecto, las disposiciones de la ley son artificiales, mas las de la naturaleza son necesarias. Y las leyes existen por coacción, no por necesidad, mientras que las exigencias de la naturaleza no son motivo de convención. A decir verdad, un hombre que infringe la ley queda libre de oprobio y de castigo en tanto no es observado por quienes guardan las convenciones. Distinto es el caso con la transgresión de los dictados de la naturaleza. Si éstos son eludidos por alguien las consecuencias no son menos graves porque nadie lo observe; y ello se debe a que la vergüenza no le alcanza en virtud de la opinión de los hombres, sino de la verdad, [...] la

6. *Op. cit.*, p. 297.
7. *Op. cit.*, p. 319.

mayoría de las acciones justas según la ley son juzgadas hostiles para la naturaleza. Hay ya convención en lo que los ojos deben ver o no ver; en lo que a los oídos les está permitido oír o no oír; en cuanto a la lengua, en lo que debe decir o no decir; referente a las manos, en lo que deben hacer o abstenerse de hacer; [...] y en cuanto al intelecto, en lo que le es dado desear y lo que no ha de pretender [...]. No es verdad, por lo menos según la correcta comprensión, que el dolor beneficie más a la naturaleza que el placer ni que lo que entristece sea más ventajoso que lo que alegra.» [8]

A primera vista, estas líneas de Antifón casi parecen revolucionarias. Se trata indudablemente del primer documento que testifica la disgregación de una ética unitaria y que da paso a las contradicciones entre legalidad y moralidad. Antifón lanza un ataque furioso contra la legalidad, contra toda ley y derecho, contra toda forma de estado, contra todas las normas y tradiciones morales que proceden de las convenciones, esto es, que han sido creadas por la sociedad.

Sin lugar a dudas esta polémica no se dirige contra una forma particular de gobierno de la polis —aristocracia o democracia—, sino que ataca más bien las raíces mismas de aquélla; mejor todavía, según veremos, ataca a la sociedad misma en su conjunto. Es la época en que se descubre que el derecho es un derecho enajenado, lo que demuestra que por primera vez el derecho se enajenó del hombre.

¿Qué opone Antifón a la enajenación de las costumbres y el derecho? Sin duda, la moralidad.

La «ley natural», en el sentido que da Antifón a este término, no se identifica con la suma de las costumbres morales que se prolongan a lo largo de un amplio período histórico, según la definición que Aristóteles dará más tarde al término. Antifón comienza con la afirmación de que las leyes de la naturaleza no han surgido de una convención humana. Se podría objetar, sin embargo, que tal enunciado no excluye necesariamente una identificación de las leyes de la naturaleza con las costumbres morales, considerando estas últimas de manera antihistórica, como existentes hasta la eternidad. Al abordar después la cuestión concreta de cómo y en qué impide la legalidad el predominio de las leyes naturales, se limita a hablar de la *autovaloración del individuo*. Pretender que el

8. *Op. cit.*, pp. 307-308.

hombre vea cuanto es capaz de ver, decir lo que quiere decir, *gozar de cuanto le apetezca* constituye una interpretación totalmente individualista de la «ley natural». La oposición entre «ley natural» y «ley convencional» no corresponde a dos momentos distintos de lo social, sino que más bien sustenta una aspiración exclusivamente individual, legítima o considerada como tal, que se opone a lo social en tanto que injusto e ilegítimo. La personalidad individual que se ha formado en el seno de la comunidad de la polis griega de manera consciente y ética no tarda en hacer saltar los esquemas de la ciudad misma; se rebela contra la comunidad, que se percibe ya como un obstáculo, y reivindica el derecho de vivir la propia vida de manera absoluta; reivindica el individualismo, en suma.

Las aspiraciones del individuo chocan con las costumbres y el derecho sociales; por esto podemos hablar del primer conflicto de moralidad y legalidad, y con todo derecho, a pesar de las diferencias de contenido entre ésta y la moralidad socrática. Mientras que para Antifón la fuerza motriz de la moralidad es el principio sensible, para Sócrates aquélla reside en el principio ético y, desde este punto de vista, de las diversas escuelas socráticas, la de los hedonistas está por ejemplo más cerca de Antifón que de Sócrates.

El contraste entre la moralidad sensible de Antifón y la ética de Sócrates corresponde a un profundo antagonismo social que se explica por la distinta vinculación de ambos filósofos con la ciudad. Antifón, pensador coherente si los hay, expresa con energía las aspiraciones del individuo a la autonomía absoluta, hasta el punto incluso de asumir la defensa, de manera nueva para el pensamiento ateniense, de la economía monetaria, fuente del enriquecimiento individual. Mientras que Platón y Aristóteles consideran «el dinero que produce dinero» un fenómeno contra natura, Antifón habla casi con entusiasmo del capital productivo. Conservamos un fragmento interesante de sus escritos, la parábola del hombre que enterró su dinero. Un hombre pide a un amigo suyo que le preste cierta suma, manifestándole su deseo de devolvérselo con elevados intereses. Pero el amigo se niega y prefiere esconder el dinero. Uno que andaba al acecho le roba el tesoro. Tiempo después, el robado visita a aquel a quien había negado el préstamo y le cuenta su desgracia. «El interlocutor le dijo que escondiese una piedra en el mismo sitio y que pensase en su dinero como si existiera todavía: "Pues en tanto lo tenías no lo empleabas en absoluto; así también aho-

ra puedes pensar que no has perdido nada."»[9] Enterrar el dinero, acumular tesoros es inmoral, pero hacerlo fructificar es digno de elogio. La concepción de Antifón está ya muy cerca de la teoría burguesa de la utilidad.

Puesto que las premisas económicas de Antifón (pensamos en sus bases teóricas, ya que ignoramos por completo sus circunstancias personales) implican un ataque frontal a los fundamentos de la democracia ciudadana, no es sorprendente que fuera además el primero en criticar la *esclavitud*. La producción mercantil lleva escrito en su bandera, todavía hoy, el principio de la igualdad abstracta; el dinero no distingue entre un ateniense y un bárbaro, el amo y el esclavo. «Nosotros reverenciamos y respetamos a aquellos que han nacido de nobles progenitores, pero no honramos ni distinguimos a quienes no descienden de ilustre casa. En esto nos comportamos en nuestras relaciones mutuas como los bárbaros, pues todos hemos nacido, según la naturaleza y sin excepción, de la misma manera, bárbaros y helenos. [...] Todos respiramos el aire por la boca y la nariz.»[10] También esta afirmación parecería revolucionaria. Por primera vez se habla de la humanidad. No se trata sólo de un síntoma precursor del helenismo, como sostienen muchos, ya que Antifón no se limita a decir que no tienen sentido las diferencias raciales de los distintos países, sino que afirma al mismo tiempo que en el seno de una misma sociedad es absurdo que exista un sistema de castas.

Veamos más de cerca las conclusiones que se derivan de tan hermosas verdades teóricas. Aquí se encuentra el punto débil del pensamiento de Antifón, debilidad que no reside, repitámoslo, en su persona, sino que deriva del hecho de que la polis esclavista carezca ya de perspectivas. Volvamos al punto de partida de su análisis, donde se afirma que la sociedad condena sólo los delitos cometidos «ante testigos», mientras que los cometidos «sin testigos» quedan impunes. En sí misma, esta frase no viene a decir gran cosa; se limita a constatar la situación existente de hecho en cualquier estado jurídicamente organizado. Sólo cuando confiesa que la impunidad no es, en su opinión, un hecho negativo, comienza a proponer algo nuevo. Puesto que las leyes del Estado están en su mayor parte en oposición con las de la naturaleza, no

9. *Op. cit.*, p. 311.
10. *Op. cit.*, pp. 308-309.

vacilamos en cometer en secreto actos contrarios a la ley, sin experimentar ningún remordimiento: esta tesis sería revolucionaria si nos invitase a transgredir abiertamente la ley con fines concretos o con el propósito de instaurar nuevas leyes de acuerdo con las «leyes naturales». Pero no se trata en modo alguno de esto. Antifón estipula que cuando nos encontramos en público debemos respetar las leyes *existentes* de manera adecuada y no oponernos a ellas abiertamente. Ni siquiera se le ocurre sustituir las existentes por otras mejores. Se limita a hurtar la propia persona del radio de acción legal, pero a condición de respetar la soledad. De esta suerte, la opinión pública, que constituía el gran principio de la ética ateniense, se transforma en una convención de contenido negativo y la acción y el comportamiento humanos se vuelven dobles, ambiguos, cínicos. Vemos perfilarse el contorno de esa actitud que el existencialismo moderno llamó «ambigüedad». Superar una esquizofrenia moral de este tenor habría sido demasiado difícil para Antifón.

En estos términos expresaban los últimos sofistas la violenta agudización de la crisis social. Reconocer la relatividad y alcanzar el relativismo, denunciar la enajenación del derecho y adoptar una actitud ambigua, rechazar a los dioses y fundar un mundo sin valores morales ni justicia: tal fue su misión. Ante los hechos de sus contemporáneos, Critias exclama con horror: «¡Ah, nada es justo en la generación actual!» [11]

2. *SÓCRATES O EL EJEMPLO PERSONAL DE LA MORALIDAD*

Cuando Werner Jaeger tuvo en su *Paideia* [1] la valentía de considerar secundario, por vez primera en la historia de la filosofía, el contenido filosófico de la enseñanza socrática para poner en primer plano su personalidad y su actitud personal, dio un tajo formidable, a nuestro entender, al nudo gordiano del caso Sócrates. No negamos que Sócrates impartiera una enseñanza importante y original; pero lo que en ésta había de esencial ya lo expuso Aristóteles, quien precisó de manera

11. *Op. cit.*, p. 317.
1. W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 403 y ss.

palmaria qué doctrinas hay que considerar propias de Sócrates: el racionalismo ético, los métodos de la ironía y la mayéutica, así como la formalización y la inducción a ellos vinculadas. Representa hoy un esfuerzo inútil escarbar entre las obras de Platón, de Jenofonte o de las escuelas socráticas para establecer qué es lo que pertenece a Sócrates y qué lo añadido por sus discípulos. En la Antigüedad clásica el pensamiento se consideraba un bien público y no se conocía la idea de plagio. Cada cual exponía las propias ideas sin preocuparse de la cantidad y la cualidad de las reflexiones tomadas de los maestros. Los hombres buscaban la verdad sin preguntarse qué clase de imagen daba de sí dicha verdad a los ojos de los demás. Es del todo imposible distinguir en el conjunto de tales ideas el elemento original. La práctica de la ortodoxia, es decir, la costumbre de atenerse estrictamente a las enseñanzas del maestro, de indicar lo que de él se ha tomado y lo que se ha añadido por cuenta propia, era imposible antes de concluir el proceso de privatización del hombre y de transformar el pensamiento en propiedad privada. Este fenómeno aparece por vez primera entre los peripatéticos. Y es tal vez responsable de que la escuela del más grande pensador griego sea la más pobre en ideas.

Establecer con exactitud la doctrina socrática no sólo resulta imposible, sino también carente de importancia si lo que nos proponemos es comprender la figura de su autor. Aunque parece innegable que la doctrina original del gran maestro de la ironía se diluye en la enseñanza de sus discípulos, hay algo, sin embargo, que permanece constante: la personalidad del maestro. *La enseñanza y la vida de Sócrates son una sola cosa.* Por su conducta, en mayor medida que por sus enseñanzas, vendrá a representar, en índice creciente, un ejemplo filosófico y humano no sólo para sus discípulos sino también para la posteridad inmediata, en particular para los estoicos y los epicúreos.

Lo que diferencia a Sócrates de los sofistas es, por consiguiente, esa unidad de teoría y práctica, de vida y enseñanza.

En efecto, si se analizan las doctrinas concretas del filósofo, se advierte en seguida que aborda los mismos problemas y anticipa las mismas soluciones que los primeros sofistas. Al igual que los sofistas, organizó su enseñanza a partir de las ideas áticas tradicionales. También es Sócrates un hombre de *techné* y *enérgeia.* Cuando saca conclusiones de la práctica ateniense, llama *techné* a la filosofía. Sus ejemplos —como

veremos asimismo en sus discípulos— se inspiran en la vida de los artesanos. Las analogías de que se sirve en la argumentación filosófica proceden de la albañilería, la pesca, la navegación, la medicina. En la estela de Anaxágoras, también Sócrates enseña que la mano y la vida social constituyen los rasgos característicos y más importantes del hombre.

Aunque desde el punto de vista metodológico su ironía sea superior y más significativa que el escepticismo de los primeros sofistas, es idéntica a éste en lo que atañe al contenido. Sus polémicas no apuntaron jamás al saber verdadero, sino siempre al saber formal. Se burlaba del absurdo de la ciencia formal, extraña al hombre y a la utilidad social de la misma; la función de su ironía tiene el mismo sentido que la frase de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas.» Enderezada contra las costumbres morales y las relaciones jurídicas existentes, la ironía constituye un instrumento de crítica radical en idéntica medida que la tesis de Antifón, arriba considerada; pone al descubierto la relatividad de la práctica concreta de la ética, según el procedimiento de todos los sofistas. Los que atacaban el relativismo ético tenían razón, pues, al apuntar no sólo contra los sofistas sino también contra Sócrates. Aristófanes, que adoptaba la óptica de la aristocracia terrateniente conservadora, tenía razón cuando veía en él al enemigo de la ética y de la sociedad. Su crítica no se basa en modo alguno en «mala comprensión» de Sócrates.

Como cualquier sofista, Sócrates es un ateo práctico. Circunstancia que ni siquiera Platón, inclinado desde su juventud al idealismo, pretende ocultar en la *Apología*. Al aceptar la muerte, Sócrates no obra según la creencia habitual en la existencia de los dioses, sino a tenor de su responsabilidad personal. Escoge entre la vida y la muerte como si los dioses no existieran.

El núcleo axial de su enseñanza, el racionalismo ético, también pertenece a los primeros sofistas. La idea de que la virtud puede enseñarse y que por consiguiente basta con conocerla para ponerla en práctica se fundamenta en una concepción ingenua de la unidad de teoría y práctica, lo que resulta más bien dramático si se piensa que la sociedad griega había llegado a su apogeo. Al descubrir que los dioses no existen, o cuando menos que no intervienen en el destino del hombre, es decir, que los hombres hacen su propia historia determinando su propio destino, los sofistas estaban conven-

cidos, a la luz de la propia conciencia expuesta, de que poseían una capacidad de juicio ilimitada. El racionalismo ético hacía abstracción de tres factores. En primer lugar de las posibilidades objetivas, sobre todo de las posibilidades de transformación social; en segundo lugar, de la efectiva relatividad de la ética; por último, de la complejidad de la psicología humana. Prescindir de estos tres factores sólo era posible en la época de mayor grandeza ateniense, en la era de Pericles. Este fenómeno debía su origen y difusión a la fe en la continuidad y perfeccionamiento del presente, así como a la ausencia de toda experiencia de historia universal. Es tanto más interesante que Sócrates, que vive ya en una época de crisis, conserve la ilusión de que la virtud puede enseñarse. Lo que demuestra que el fondo de su pensamiento lejos de ser radicalmente nuevo estaba, por el contrario, fuertemente arraigado en las tradiciones y era casi conservador.

Pero si en vez de analizar sus enseñanzas nos detenemos en su conducta, salta a la vista de una manera súbita todo lo que le diferencia del comportamiento de los filósofos anteriores e incluso contemporáneos.

Comencemos por un aspecto bastante citado pero raramente sometido a estudio. Sócrates enseña gratis y en el ágora, dirigiéndose a todos. Era un desafío abierto a la práctica de los sofistas, la negación del carácter privado del hombre. Y no porque le fuesen indiferentes las ventajas que el dinero proporcionaba, sino porque le parecía absurdo considerar una profesión los deberes para con la comunidad. Tenía a la enseñanza —según dice en la *Apología* de Platón— no por una profesión, sino por un deber cívico que, en consecuencia, podía recibir recompensas de parte de la ciudad, nunca de un particular. Cuando le preguntan qué castigo cree merecer, responde: ser mantenido a costa del erario público, incluso de modo espléndido, durante el resto de sus días. ¿Acaso lo que ha hecho por la ciudad no le da derecho a una recompensa semejante? No quiere ser el pedagogo a sueldo de uno, dos o varios hombres, sino un ciudadano corriente que, además de tener otras ocupaciones, se dedica a la enseñanza y que no es responsable ante los individuos, sino únicamente ante la comunidad en su conjunto. En tiempo de crisis se opone por lo tanto, incluso con este gesto, al proceso disgregador de la ciudad. Piensa en su ciudad *como si* todavía fuese una comunidad de la época de Pericles.

Podemos comprobar lo dicho desde otra perspectiva cote-

jando la postura de Antifón y la de Sócrates respecto de la ley. Antifón enseñaba que era necesario observar la ley sólo cuando se estaba ante testigos, pero que en ausencia de éstos bastaba con seguir la naturaleza. Por el contrario, Sócrates considera sagrada la ley. Cuando esta misma ley le condena a muerte, se niega a huir a pesar de tener delante nada más que un solo discípulo; Sócrates respeta la ley. A sus ojos la democracia de la polis es lo más grande y más sagrado, aunque de ella no queden sino unos pobres jirones. Fiel a la democracia de Pericles, la idealiza en una época en que ya no existe. Desde este punto de vista se asemeja a Demóstenes, su lejano sucesor.

Pero lo que Sócrates idealiza es la forma clásica, desaparecida ya, de la democracia. Por ello se dedicará sólo a la teoría, aunque su característica más saliente sea la unidad de teoría y conducta. Durante toda su vida *se comporta como si aquella democracia existiese.* Quiere vivir una vida cuya base real ha desaparecido ya. Lo que le espolea es este «como si», vale decir, la voluntad dramática de transformar el ideal en una práctica correspondiente.

La actitud del «como si» puede realizarse también cerrando los ojos a la realidad. No es éste, empero, el caso socrático. La ambigüedad de su comportamiento lleno de patetismo tiene un origen del todo ajeno al caso de los últimos sofistas: a pesar de vivir como si se encontrase en la democracia clásica de la polis, *se opone* a lo existente porque la realidad no corresponde a su ideal. Sócrates es el primer filósofo que tiene *conciencia de la crisis.* Los últimos sofistas expresaban y aceptaban esta situación, lo que demuestra que no obstante su conocimiento de la realidad de la crisis carecían de conciencia de ella. Por el contrario, Sócrates sabe muy bien que vive en un período crítico, sabe que ha ocurrido algo terrible, que al progreso ha seguido la decadencia, y se da cuenta de manera progresiva de que, en definitiva, no hay ninguna salida. Todos los demás pensadores se aferran a un acontecimiento histórico real o posible como a una promesa de reanudación final de un desarrollo nuevo y positivo. Todos los demás pensadores, comprendidos los discípulos de Sócrates, encuentran un partido que responde a sus necesidades, cuya práctica política les proporciona cierto sentido de seguridad y donde se sienten cómodos. No puede decirse lo mismo de Sócrates: sabe que ningún partido es mejor que otro. Está contra los Treinta Tiranos, pero también contra la

democracia del año 403. No se deja deslumbrar por los mínimos síntomas de prosperidad. Ve la tendencia global sin engañarse con los detalles y toma lo esencial de la situación, que una reforma cualquiera de un partido cualquiera no puede sino mejorar superficialmente. La actitud de Sócrates es, por consiguiente, de oposición global. Sería inútil preguntarse si simpatizaba con la democracia o con la aristocracia; no le atraían ni la una ni la otra.

Saber que el propio mundo está en crisis, que ya no existe nada bueno, pero vivir al mismo tiempo como si la ciudad fuere una comunidad floreciente, despreciar con la propia conducta la realidad y aferrarse a ideales políticos y morales: aquí reside la ambigüedad particular de la actitud socrática. Enseñar la experiencia y las ideas derivadas de lo que consideraba momento culminante de la evolución histórica: aquí se encuentra la unidad de enseñanza y conducta personal de Sócrates.

Pero ¿cuál es el elemento, la fuerza que permite a un hombre mantener una actitud moral coherente en una época en la que no es posible identificar el carácter ético? Una vez más se trata de la *moralidad* pura.

Sócrates es el primer representante y el gran clásico de la moralidad. No es la suya una moralidad formal; tiene carácter individual, pero su contenido se inspira en la evolución ateniense anterior. Sócrates opone ese contenido a la ética *existente* en su conjunto. No bebe la fuerza moral del exterior, sino de sí mismo y esto le basta para enfrentarse a todos con plena conciencia de ser justo moralmente. Está seguro de sí y de nada más.

Esta moralidad encarna en el célebre «daimón». El «daimón» no es otra cosa que su conciencia. Es interesante seguir las transformaciones de este concepto en su significado fundamental. Según la creencia popular griega, el «daimón» era un espíritu que acompañaba al individuo para recordarle sus deberes sociales incluso cuando estaba solo. Lo que expresa, de forma simbólico-mística, el carácter social de la moral. En Sócrates esta concepción sufrió una transformación absoluta. Su «daimón», más que indicar al individuo en concreto sus obligaciones sociales y morales, exige que quien vive en sociedad afronte en primera persona, es decir, en nombre de la propia moral individual, todo lo restante de esa misma sociedad. Sin embargo, ni siquiera el «daimón» socrático prefiere la soledad en calidad de un fin en sí, sino que insta al

hombre a convencer a los demás de la verdad propia. Sócrates no renuncia en ningún momento a convencer a sus semejantes de la propia verdad: por ello reanuda sus discusiones. Y si el hombre fracasa en su empeño, el «daimón» le invita a contraponer su verdad —de la que es del todo consciente— a la oponión pública. El «daimón» no es, por lo tanto, una simple representación de la conciencia, es la expresión consciente de la moralidad. Este conocimiento no insta al individuo a oponerse a los imperativos de una comunidad existente; por el contrario, son los imperativos de una comunidad ya desaparecida los que urgen al individuo aislado a presentar batalla, incluso solo, a la comunidad del presente.

A la luz de la sola moralidad, el concepto de libertad parece limitarse en Sócrates a la libertad moral. Como ya vimos en el *Prometeo* de Esquilo, el concepto de libertad había hecho derivar un contenido moral de la gran época de la democracia en el momento de la aparición de la moral misma. Pero el contenido original de ese concepto fue siempre de naturaleza económica y política. Ser un hombre libre quería decir no ser esclavo y vivir como ciudadano de una ciudad libre. Sócrates, por el contrario, formula la tesis, absurda para sus contemporáneos, de que un mandatario u otro ciudadano de una ciudad libre puede convertirse en esclavo si se conduce de manera deshonrosa. La expresión «esclavo de sus pasiones», que hoy nos parece irrelevante, constituía en aquella época una novedad de gravedad extrema. En Sócrates, la jerarquía moral ocupa de esta suerte el lugar de la jerarquía social. Esta reflexión, a pesar de hacer referencia a una moralidad de tipo subjetivo, deja entrever el nacimiento de un nuevo humanismo cuyas líneas fundamentales aparecen ya en Antifón. Pero dado que su desarrollo está en contradicción con la esencia de la polis esclavista, ese humanismo se transformará con Platón en lo contrario. Cuando afirma que el alma del hombre honrado y virtuoso está predestinada de antemano a un puesto elevado, Platón desbarata de un golpe las tentativas de Sócrates para introducir el concepto de libertad moral.

Puesto que el individuo realiza su libertad en sí y para sí, Sócrates centra el análisis en el proceso por el que se forja la actitud del individuo aislado. Esto explica por qué el significado del *gnôthi sautón* [«conócete a ti mismo»] socrático difiere del aceptado generalmente hasta el momento. En la época de la prosperidad, el dictado de Apolo *gnôthi sautón*

constituía una invitación a conocer el ser del individuo: haz por conocerte a ti mismo para saber quién eres, qué eres y cuál es tu lugar en el mundo, en la sociedad. En resumen, la expresión era la consigna del antropocentrismo ático. Para Sócrates, por el contrario, el *gnôthi sautón* no implica sólo el conocimiento del ser individual, del ser-en-el-mundo, sino una introspección que tiene por objeto el estudio de la psicología del individuo aislado. Cuando el individuo desempeña una actividad en armonía con la sociedad, el conocimiento de sí mismo surge de la acción y la *enérgeia*. Pero en la época de Sócrates, el acceso a una actividad social honorable quedaba cerrado. La vida política estaba invadida por la marea creciente de los arribistas. Éste es el motivo por el que Sócrates permanecía alejado de la vida política, no porque su origen extranjero le hubiese impedido en principio el acceso, en calidad de meteco. Sócrates sabe —y en esto se atiene a las tradiciones áticas— que sin *enérgeia*, esto es, sin «práctica» moral, no existe ni progreso moral ni conocimiento de sí mismo. Se conduce por lo tanto con coherencia cuando pone la ascesis en el lugar de la actividad social y política, cuyo horizonte quedaba cerrado. En su origen esta palabra no significaba abstinencia, sino la *práctica* del dominio de sí mismo. Sócrates no fue asceta en el sentido actual del término: basta recordar que la escuela hedonista se fundó sobre sus enseñanzas. Lo que exigía de sí y de los demás no era la abstinencia de los placeres sensibles, sino la práctica constante del dominio de sí mismo, de un autodominio con contenido moral.

Objeto de esta práctica es el bien que se identifica con la felicidad, que constituye el fin último de la existencia. La vinculación de estos dos órdenes conceptuales señala ya la aparición de las antiguas ideas áticas en el plano de la moralidad pura. La pregunta sobre el objeto de la existencia es directamente teleológica y sólo puede plantearse, como es evidente, después de la consolidación de una óptica teleológica. La idea de que el objeto de la vida era la felicidad estaba muy difundida en el pensamiento ático de la época, pero, obviamente, el objeto de la vida individual se emparentaba todavía de manera indisoluble con el bienestar del estado, de la sociedad. La identificación de la felicidad individual con el desarrollo moral del individuo, y que el bien por consiguiente es un fin en sí mismo, era, por el contrario, una solución que sólo podía basarse en la moralidad. Puesto que ésta traza una

línea de demarcación no sólo entre la moral y los demás bienes —por ejemplo, aquellos cuya presencia es totalmente necesaria para llevar a buen término una acción social—, sino también entre la felicidad individual y el clima de la vida pública. Lo que caracteriza la moralidad de Sócrates, como por otro lado la de los moralistas posteriores, es el hecho de hacer abstracción de las posibilidades en los imperativos y en los juicios morales con rasero absoluto. Un rasero de este talante, y es el caso de Sócrates, sólo tiene valor para los hombres de excepción y no para los demás mortales.

Sócrates fue, por consiguiente, el primer moralista. Pero tenemos que detenernos aquí. Hegel, al analizar la *Antígona* de Sófocles, afirma que en esta obra se asiste al conflicto entre la legalidad y la moralidad, representada aquí por la figura de Antígona.[2] Si esta afirmación fuese cierta, nuestra tesis resultaría falsa, puesto que se podría demostrar fácilmente que la actitud moral había surgido ya en la Atenas de la prosperidad, mucho antes del nacimiento de Sócrates.

La verdad, sin embargo, es otra. Por decirlo con la mayor sencillez, Hegel da una interpretación falsa y modernizada del conflicto de *Antígona*. Creonte, más que representante de la legalidad en general, es sencillamente un tirano que pisotea las leyes existentes. Antígona, por su parte, no le opone su conciencia moral, sino las costumbres vigentes en la época. Antígona no obra con el simple fin de mantener pura la propia conciencia —el motivo de la recompensa en el más allá es del todo secundario—, sino en beneficio del hermano y para honrar su memoria. Su objeto no es, por lo tanto, la realización de un valor objetivo ni la realización de su personalidad autónoma (recordemos la argumentación de la heroína: yo puedo tener hijos, pero mis padres han muerto y no pueden darme más hermanos). La actitud del coro confirma nuestra tesis. No obstante estimar irracional la rebeldía de Antígona, simpatiza con ella, comprende sus objetivos y reconoce la legitimidad de éstos. Antígona no se enfrenta a la opinión pública ni al orden universal: sólo dentro de la comunidad se puede luchar por un objetivo y hacer frente al tirano. Antígona realiza con su lucha las aspiraciones secretas de toda una comunidad ante un tirano *individual*: no es una heroína solitaria que se enfrenta al orden universal. Añado de paso

2. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 351-352.

que el moralista nunca puede ser el protagonista de una tragedia, ya que falta la base real representada por la comunidad. Todas las tragedias, como quizá todas las comedias, escenifican conflictos de carácter ético y no de carácter moral. El drama de la moralidad sólo puede tener expresión cuando se contraponen dos teorías en liza dialéctica. Es lógico que fuera precisamente Platón quien interpretase el drama de Antígona en los diálogos de juventud.

En el caso de Antígona no basta hacer constar que sus motivaciones se mantienen en el terreno de la ética y no en el de la moralidad, sino que es preciso ver también que esa ética representaba algo nuevo de importancia para los habitantes del Ática. La tesis de que Antígona representa el antiguo orden ya desaparecido —tesis que incluso nosotros compartimos en un primer momento— deriva sencillamente de una interpretación marxista de la concepción hegeliana y no del análisis imparcial de los hechos. La obligación moral absoluta que exige la sepultura de los muertos es el resultado de un proceso de humanización de las costumbres * que se *había generalizado en Atenas con la consolidación de la ciudad* y nunca se extendió por las ciudades que los atenienses calificaron de bárbaras. ¿Acaso no pretende el propio Aquiles castigar a Héctor negándole la sepultura? Y no obstante la protesta de los dioses, Homero no encuentra incompatibles esta actitud con la grandeza moral de su personaje. *Las suplicantes* de Eurípides muestran con claridad hasta qué punto consideraban los atenienses la costumbre de enterrar a los muertos como una exigencia de la ética nueva, humana, que se había fomentado no sólo en franca polémica con los bárbaros, sino también con los antiguos tiranos. En la tragedia mencionada, los padres de los jóvenes insepultos por orden de Creonte piden ayuda a Teseo, el fundador de Atenas. Teseo acepta la misión y declara la guerra a Creonte el tirano. Antígona es aquí, de manera palmaria, la representante de la ética humanizada ateniense contra el tirano. También en Sófocles, si bien la situación es más compleja, encontramos en el fondo del conflicto una concepción idéntica. La tesis de que Antígona representa ya la aparición de la moralidad en una época anterior a la crisis carece pues de sentido.

* La autora alude, sin duda, a un proceso localizable en la historia *escrita* de las comunidades griegas. Recuérdese que la costumbre de enterrar a los muertos se remonta al Paleolítico Medio. *(N. de los TT.)*

El *pathos* de la moralidad pura permitió a Sócrates tener una vida y una muerte dignas y lógicas. Sin embargo, al independizarse del orden de los valores éticos del propio ambiente, de la comunidad, la comunidad misma sólo adquiere significado en función de los valores personales del moralista en cuestión. Si quien adopta el criterio moral es de la talla de Sócrates, será elevado por la fuerza de su valor interior y sus sentimientos. Si, por el contrario, los que suscriben la moralidad son los arribistas y los pusilánimes que observan una escala de valores discutible, aquélla puede convertirse en fuente de delitos y monstruosidades. Hegel tenía razón al distinguir entre «bien moral» y «mal moral». En efecto, la moralidad puede ser caldo de cultivo no sólo del bien, sino también del mal.

Y no es casual que lo moralmente bueno y lo moralmente malo aparezcan siempre juntos y al mismo tiempo. El buscar refugio en la moralidad, ¿no es ya una consecuencia de la disgregación, de la relativación de la escala de valores éticos de la comunidad? Es del todo natural que en un período de desánimo ético sea abundante el número de cuantos, oponiéndose a la ética vigente, rechazan incluso lo que queda de ésta para conseguir sus fines particulares, sin manifestar ningún escrúpulo, ningún límite, respecto del número de cuantos, sin preocuparse de la caducidad de los valores, aceptan una ética antigua y superior. La actitud de fondo —la primacía de lo subjetivo y el desprecio de la comunidad— es en ambas tendencias la misma y sólo el contenido es opuesto.

Sin la inseparabilidad del bien y del mal no puede entenderse la relación entre Sócrates y sus discípulos. La posteridad no cesa de reprochar a Sócrates el hecho de que los tiranos y traidores más brutales e inmorales de su época, como por ejemplo Critias y Alcibíades, fueran discípulos suyos. Esta misma acusación la habían lanzado ya sus contemporáneos y había tenido un peso decisivo durante su juicio. Dada la importancia del papel jugado por los filósofos y su aprendizaje en la cosa pública, nada podía, en efecto, desacreditar más a un maestro que haber tenido discípulos que se habían transformado en delincuentes y traidores a la patria. Y no puede negarse que Sócrates, el noble Sócrates, que se mantuvo siempre en el polo opuesto, que se levantó contra su discípulo Critias cuando éste jugó el papel de tirano, no puede ser absuelto de esta precisa acusación. No fue casualidad que sus

discípulos —y no otros— se sintiesen hasta tal extremo independientes de los valores éticos tradicionales. Alcibíades y Critias, bien que educados por Sócrates en la conducta moral, tenían una personalidad que acabó por transformar su propia moralidad en una moralidad negativa, en un «mal moral».

La moralidad, en cuanto principio pedagógico, comporta siempre sus riesgos. No sólo para Sócrates, sino también para Platón, su discípulo. También Platón acabó por verse afectado por el ostracismo de Dionisio el Joven, el discípulo por cuya educación tanto se había desvelado, para verlo después desterrar y hacer asesinar a su amigo, el filósofo Dión. Le tocó ver además a los miembros de la Academia, sus discípulos, participar en el asesinato de Dión. La carta VII está llena de amargas justificaciones. No es culpa suya ni de sus enseñanzas que algunos de sus discípulos se conviertan en monstruos, ¿qué puede hacer ante el carácter humano?, etc. Es una justificación relativamente —pero sólo relativamente— aceptable para nosotros, que no ignoramos el poder limitado de la pedagogía. Pero no es válida en boca de Platón y cara a sus contemporáneos. ¿No había combatido Platón precisamente, al igual que Sócrates, por la eficacia de la enseñanza? ¿No había sostenido justamente él que una filosofía honrada sólo podía producir hombres honrados? Así, pues, ya nos inclinemos a uno u otro lado, la justificación de la carta VII constituye la confesión parcial de un fracaso.

Los contemporáneos no dejaron de explotar el fracaso *relativo* de la pedagogía socrática y platónica. Refiriéndose a este fracaso, Isócrates, enemigo de las escuelas socráticas, se jacta en su *Antidosis* de la superioridad de su propia pedagogía. Sus alumnos, Timoteo y Nicocles, se convierten en personalidades de relieve. El primero cumple en todo momento con sus deberes para con la patria, el Ática; el segundo fue, en efecto, uno de los soberanos más nobles de la época. Isócrates triunfa así.

Pero se trata, en nuestro sentir, de un triunfo bastante discutible. Isócrates, como veremos y ateniéndose al «buen sentido», recomendaba siempre a sus alumnos que aprovechasen las posibilidades reales de acción que ofrecían las condiciones éticas del momento. Adoptaba, pues, el punto de vista de la ética y nunca el de la moralidad. Por consiguiente corría riesgos menores. Incluso sus alumnos menos dotados por la naturaleza sacaron buen partido de las condiciones

morales contemporáneas. Pero si bien no encontramos entre sus alumnos auténticos malvados, tampoco encontramos grandes hombres. En vano buscaremos un Platón o un Aristóteles.

Isócrates no enseña a dudar. De este modo se aventura simplemente a mantener a sus discípulos al nivel de la época y no es capaz de elevarlos por encima de ella, ya que les obliga a aceptar un mundo maduro para inspirar sentimientos de duda o desesperación. Sócrates y Platón hacen que sus alumnos calen con mayor profundidad en los auténticos problemas y al mismo tiempo en los abismos de la época. Unos caerán en esos abismos, otros llegarán a remontarse y se convertirán en auténticos pensadores de talla. Por el contrario, los alumnos de Isócrates seguirán siendo hasta nuestros días ejemplo diáfano de mediocridad.

No pretendo sostener en modo alguno que la educación moral sea superior, aunque comporte riesgos mayores que la que se adapta al *statu quo* de la ética. Quiero decir solamente que en cierta fase de la evolución ateniense la comprensión profunda de la crisis que condujo a la toma de postura moral se manifiesta por este conducto realmente fructífera. Lo que no tiene valor más que durante un momento, durante una breve fase histórica. Por ejemplo, cuando los estoicos enseñaban la moralidad pura, las ocasiones para la «moral mala» habían aumentado considerablemente, ya que no existían condiciones propicias para el nacimiento de un pensamiento filosófico de gran aliento. Así, por ejemplo, la educación del estoico Séneca hizo de Nerón un monstruo, a pesar de las buenas intenciones del maestro.

Aristóteles será el primero en abordar los problemas planteados por la crisis sin sentirse sobrecogido por la conciencia de la misma y sin desesperar por su causa. Por ello será también el primero que, mediante el desarrollo de la dialéctica heredada de Sócrates y Platón, enseñe otra vez sobre la base de la ética y no de la moralidad. No sólo será el primero en analizar las contradicciones de la ética sin ideas preconcebidas, sino que será, además, el primer pensador que tome conciencia de que al maestro, lejos de ser por entero responsable de su discípulo, le cabe sólo una responsabilidad muy relativa. Consciente de que la enseñanza recibida no es más que uno de tantos estímulos que el hombre recibe de todas partes, no le acucia ningún sentimiento de responsabilidad exacerbada ante sus alumnos. Mientras que Sócrates, Platón,

incluso Isócrates manifiestan un tremendo entusiasmo cuando uno de sus discípulos lleva a cabo un empresa noble, cuando ocupa un puesto importante, incluso intermedio, en Aristóteles no encontramos ningún rastro de sentimientos parecidos, ni siquiera a propósito de Alejandro Magno. Aristóteles, que ha pasado tres años junto al futuro gran caudillo impartiéndole una enseñanza diaria, no manifiesta ninguna señal de orgullo cuando su alumno se convierte en dueño del mundo, como tampoco evidencia el menor síntoma de responsabilidad, aunque sí de tristeza, cuando Alejandro hace matar a Calístenes. La relación entre maestro y discípulo no es ya tan emotiva como cincuenta años antes. No se trata ya de una forma de amistad, sino más bien de una relación entre preceptor y educando. Hace falta añadir, sin embargo, que se trata de un cambio bifronte. Si de un lado expresa la decadencia de la moralidad y la vuelta a la ética, del otro indica que la transformación del hombre comunitario en hombre privado ha avanzado considerablemente con relación a los tiempos de las discusiones apasionadas y dramáticas de Sócrates y de su muerte aceptada por voluntad propia.

Sócrates representa un *caso límite*. Su subjetivismo moral opone a una época relativista las antiguas tradiciones áticas, las grandes tradiciones comunitarias de la polis. Defensor entusiasta de la comunidad y al mismo tiempo individuo, es el campeón del racionalismo ético a la vez que pone de manifiesto la relatividad de la ética. Gran admirador de la polis, se deja matar por la ciudad en nombre de ésta. Intérprete de las aspiraciones, de las creencias y de los reveses de los atenienses, es el único que jamás abandonó la ciudad de la que fue cantor. Sus contradicciones quieren expresar conscientemente las contradicciones morales de la democracia ateniense basada en la esclavitud. Bajo esta luz, Sócrates es, con todas sus contradicciones, incluso gracias a ellas, la encarnación, el símbolo de la evolución de la antigua Atenas. La conducta de la ciudad lo demuestra: lo ha hecho matar... para llorarlo a continuación. El *Palamedes* de Eurípides se representó después de su muerte. Cuando el coro llega al pasaje: «Vosotros habéis matado al sabio entre los sabios, al ruiseñor que ningún mal había hecho a nadie», los espectadores, pensando en Sócrates, se echaron a llorar. Ellos mismos lo habían hecho morir porque se había rebelado contra las leyes de la ciudad, porque había demostrado el envilecimiento y

la depravación de la época, pero le lloraron porque sabían que había tenido razón en muchas cosas.

3. *EURÍPIDES O EL «RIEN NE VA PLUS» DE LA TRAGEDIA ANTIGUA*

Mientras que Esquilo y Sófocles gozaron del favor de todo el público ateniense, las tragedias de Eurípides fueron objeto de continuas y apasionadas discusiones. Sócrates le admira —nunca falta a una representación de Eurípides—, Aristóteles extrae de él casi por entero el material de su *Poética,* pero al mismo tiempo Aristófanes lo saca a relucir en casi todas sus comedias, presentándolo como un disoluto y acusándole de haber dado muerte a la tragedia. Aunque recibió el laurel sólo muy de tarde en tarde —poetas de segundo y tercer orden se llevaban la palma con más frecuencia que él—, cuando murió el viejo Sófocles hizo vestir al coro de luto. Su vida también fue del todo diferente de la de sus antecesores. Mientras que Esquilo y Sófocles fueron hombres públicos que se habían distinguido bien en el campo de batalla, bien en las polémicas del foro, Eurípides se negó en todo momento a desempeñar un papel público, fuera éste cual fuese. Escribía encerrado en su cuarto, aprisa, con nerviosismo, haciendo lo imposible por mantener alejados a los importunos. Al trasladarse a Macedonia, en 408, fue el primer ateniense que buscó refugio en aquella corte. Murió en el año 406, desesperado, adivinando la derrota de su patria.

El estilo de vida de Eurípides es ya, por lo tanto, el de un hombre privado. No vive en contacto con el público y sólo coincide con él en el momento preciso de representar sus obras. En esto se asemeja a los dramaturgos modernos. El hecho de que fuera más bien prolífico es también consecuencia de la ausencia de contactos directos con el público. Escribió 90 tragedias, número considerable en relación con sus antecesores, y en un tiempo mucho menor además. Mientras que Esquilo y Sófocles escribieron sólo cuando sus ideas, ya en sazón, coincidían con las necesidades comunitarias, Eurípides escribía por el mero placer de escribir: era esto y no la comunicación lo que constituía una necesidad vehemente para él. Por consiguiente no era tanto su modo de vida cuanto el contenido de sus tragedias lo que suscitaba las iras de

sus adversarios. Puesto que sus obras mayores, escritas en el período que discurre entre los últimos años de la era de Pericles y el fin de la Guerra del Peloponeso, no eran ya capaces de reflejar o expresar correctamente las relaciones armónicas, orgánicas en su contradictoriedad misma, de la ciudad con el individuo. En efecto, viviendo en una época que perdía a ojos vistas la grandeza de antaño, no podía ya limitarse a la representación de las pasiones y conflictos más nobles y grandiosos. Los que contra él evocaban la figura de Esquilo o de Sófocles tenían razón en estimar la actitud moral de los personajes de éstos superior a la debilidad de los euripideos. Tenían razón en que, habiendo menguado la unidad orgánica que vinculaba al individuo con la comunidad, la tragedia, efectiva e irrevocablemente, había perdido su majestuosa intensidad y sentido unívoco. Pero se equivocaban —sobre todo Aristófanes— al considerarle responsable único de esta decadencia y al hacer mención de su debilidad, inmoralidad y cortedad de aliento. Si Eurípides hubiese seguido los pasos de Sófocles, habría sido cuando más un epígono y no un gran trágico. Pero fue grande precisamente por describir los fenómenos de la disgregación, por esforzarse en aprehender las consecuencias morales de la crisis. Su genio introducía en el interior de los temas tradicionales no sólo los problemas, sino también los hombres mismos de su época, llevando la representación de los conflictos del hombre privado hasta el límite permitido en el ámbito establecido de la tragedia. Fue grande porque, a diferencia de los autores que le precedieron, con su mundo de nítidos contornos sabía describir un universo sumido en una noche total y, cuando era necesario, la desesperación absoluta (como la Hécuba de *Las troyanas)*.

El interés de Eurípides por el hombre privado se manifiesta ya de entrada en los temas elegidos. En los trágicos precedentes, las pasiones de los personajes eran pasiones ligadas a la vida pública. Los sentimientos privados no se representaban o, en todo caso, no constituían móviles para la acción. Los dos primeros trágicos no conocían el amor, ni siquiera en la forma ya vigente. Hemón no se sacrifica por Antígona porque esté enamorado de ella, sino por la frustración que siente al perder a la princesa que le había sido prometida y, por otro lado, porque sabe muy bien que la joven tiene razón contra su padre Creonte. En cuanto a Antígona, su actitud no está en modo alguno condicionada por los lazos que la unen a Hemón.

Por el contrario, en las tragedias de Eurípides no sólo vemos aparecer el amor, sino que éste se convierte, como los celos que le acompañan, en una pasión trágica. La causa primera del drama de Medea y Fedra se encuentra en este sentimiento irresistible, que todo lo trastoca. No podemos analizar aquí los motivos por los que el amor, como objeto trágico, hace acto de presencia en personajes femeninos ni de qué modo refleja este fenómeno la manifestación efectiva del amor en la realidad. En cualquier caso, es cierto que el vivo interés por los sentimientos privados explica que los personajes principales de las tragedias euripideas sean mayoritariamente mujeres. Dado que las mujeres quedaban excluidas de la vida pública, el gusto por los problemas privados se da en ellas con mayor intensidad y antes que en los hombres; por esta misma razón, en la mitología griega los problemas privados aparecen ligados casi sin excepción a los personajes femeninos.* Puesto que Eurípides, además, toma la mayor parte de sus argumentos del mundo de los mitos, es lógico que sean las mujeres las representantes de lo trágico que atañe a los sentimientos privados; lo que no quiere decir que Eurípides no haya representado esas pasiones también en sus personajes masculinos.

Sin embargo, no es tan sólo la difusión de los temas lo que anuncia la aparición del hombre privado. Eurípides representa los temas tradicionales, los grandes conflictos de la vida pública, tomando de ellos la fenomenología del hombre público visto desde el ángulo intimista. En este sentido es interesante analizar *Las fenicias* y cotejar esta obra con la tragedia de Esquilo de idéntico argumento, así como con la *Antígona* de Sófocles.

Al contrario que sus predecesores, Eurípides no presenta a Etéocles y Polínice como personajes violentos, víctimas de la maldición paterna, sino con el gesto de los nuevos políticos - hombres privados, prevalentemente arribistas, que aplastan los intereses de la comunidad. Sus discursos se inspiran en el repertorio retórico de Alcibíades y tal vez no sea arriesgado sugerir que el primer aventurero político debió de inspirar directamente la creación de tales personajes. Veamos

* La autora se refiere aquí al contexto mítico de la *tragedia*. Recordemos que, por ejemplo, en la *Ilíada*, el episodio más destacado en cuanto a sentimiento «privados» se refiere, es el encuentro de Aquiles y Príamo. *(N. de los TT.)*

los argumentos con que Polínice se esfuerza por justificar las propias acciones ante su madre Yocasta:

«Mucho se ha discutido, pero habré de decirlo ahora una vez más. Tener bienes es lo más valioso para los hombres: entre los hombres es lo que mayor poder tiene. Y eso vengo buscando; para eso traigo aquí tan numerosas lanzas. Un hombre sin riquezas nada vale, por noble que fuere.»[1]

Observemos la delicadeza del detalle: mientras Polínice, que carece en absoluto de poder, y que por lo tanto no siente la fuerza de la ley dentro de sí, invoca sin pudor el interés personal, su hermano Etéocles, que ostenta el poder y posee por ello aparentemente la legalidad, trata de revestir el interés de una apariencia moral:

«Si una misma cosa a todos pareciera discreta y sabia, no cabrían entre los hombres agrias disputas. Pero para los mortales, nada hay fijo e inmutable: puras palabras: dicen una cosa pero los hechos reales dicen otra.

»Voy a hablar, madre, yo, y nada dejaré envuelto en sombras. Me alzaré hasta el cielo, a los astros que luz otorgan, y bajaré a las honduras de la tierra, si me es posible, para hallar el Poder incontrastable que a todo poder vence.

»Vamos, en dos palabras: nada a otro cedo. Lo conservo todo para mí. ¡Insensato, indolente fuera yo si dejara lo más por lo menos!

»Otra cosa: me arde la cara de vergüenza cuando veo a este hombre que llega con gente armada y viene con ánimo de asolar su propia tierra.

»No, Tebas nunca caerá bajo armas de Micenas! Me bastará esa vergüenza para negar a éste el cetro que ambiciona.

[...]

»¿Quiere morar en esta tierra de otra forma? ¡Sea! Pero

1. EURÍPIDES, *Las diecinueve tragedias.* Versión directa del griego... de Ángel M. Garibay K., México, 1973, p. 387. [Nos vemos obligados a repetir lo que en relación a las traducciones castellanas de los presocráticos hicimos notar: a pesar de las excelentes ediciones publicadas por Alma Mater y actualmente por Ed. Gredos, no hay en castellano otra edición completa de la producción euripidiana que la citada arriba. Remitimos, con todo, a la breve ficha de Alsina en Albin LESKY, *La tragedia griega,* trad., Barcelona, 1966, p. 260, y a la de Alfonso Reyes en Gilbert MURRAY, *Eurípides y su época,* trad., México, 1951 (2a.), pp. 192-193. *N. de los TT.*]

no lo que pretende. Me bastaba empezar para reducirme a esclavo suyo.»[2]

Esta argumentación presenta todos los ingredientes que componen el carácter del político arribista. Tras remitirse al principio a una postura moral, a la relatividad y por consiguiente a la situación objetiva, Etéocles reconoce sin disimulo que actúa por intereses personales, para conservar el trono («nada a otro cedo»), y, acto seguido, invoca también los intereses de Tebas. El interés público, pues, no es ya un móvil íntimo, el verdadero acicate de la acción: sirve simplemente para disimular el egoísmo y los fines personales.

Yocasta, la madre, comprende en seguida esta doblez y recuerda a su hijo, como ejemplo a seguir, la virtud más grande, la moderación:

«¡Cuánto mejor, hijo mío, venerar la igualdad!: ella une y estrecha amigos, ciudades con ciudades, aliados con aliados. Tener los mismos fueros es base para tener fuerte el cimiento. Para los hombres nada hay más provechoso que ella. Cada uno con diversos privilegios, engendra guerras y es un llamamiento a la enemistad perpetua.»[3]

Hasta que le formula la pregunta directa y decisiva:

«[...] dos preguntas te hago: ¿qué prefieres? ¿Mantener el dominio o mantener a la ciudad a salvo?»

Los dos hijos que se aferran al poder con idéntica pasión serán vencidos. La victoria será para Meneceo, el devoto hijo de Creonte, que también aquí aparece representado como un personaje desagradable. Meneceo se sacrifica por la patria por *propia voluntad*, es el hombre para quien la comunidad es más preciosa que la vida misma. Pero en su carácter vemos un rasgo concreto nuevo: sacrifica la vida no sólo en beneficio de un objetivo sino también *para dar ejemplo*. Y afronta la muerte con estas palabras:

«Parto ya. Voy a dar a la ciudad la no ignominiosa ofrenda de mi muerte; voy a salvar a esta tierra del mal que la ame-

2. *Op. cit.*, p. 388.
3. *Op. cit.*, p. 389.

naza. Si cada uno tomara a su cargo todo aquello en que puede ser útil, y si a su ciudad lo ofrendan para bien de la patria entera, menos desdichas sufrirían las ciudades y además felices serían.»[4]

Que quien afronta la muerta pronuncie un discurso semejante para explicar a la comunidad y al público todo el sentido de la propia muerte es otro ejemplo sin precedentes en las tragedias anteriores. En éstas, el protagonista acepta siempre una misión histórica y no se preocupa de la posteridad más que en la medida en que ésta alcance sus objetivos, haciendo caso omiso de la imitación obligatoria o posible de su acción. Dar ejemplo es en sí un elemento moral y no ético, no pertenece ya a la esfera de la ética sino a la moralidad. (No nos referimos al hecho de dar ejemplo, que siempre juega un papel importante en la ética, sino al ejemplo mismo como motivo de la acción.) Si buscásemos en la historia un personaje que se haya sacrificado para dar ejemplo, nos detendríamos una vez más en Sócrates. Sócrates no muere sólo por una causa, sino también para dar ejemplo; con él el ejemplo se trueca en objetivo, por lo que la actitud se convierte en contenido. De manera semejante, cuando Eurípides representa a Meneceo como personaje en quien la urgencia de dar ejemplo constituye un motivo para la acción, se alcanza una cota importante en la naciente actitud moral. Al igual que Alcibíades y Sócrates, Polínice y Meneceo son producto de un mismo mundo.

Al aproximarse a la particularidad y a lo individual, Eurípides da un paso más allá que sus predecesores. La plasticidad de los caracteres delineados por los trágicos anteriores derivaba precisamente de la mayor universalidad de los personajes correspondientes que, a su vez, se cifraba en su indiscutible pertenencia a la comunidad. Los caracteres de Eurípides, lejos de ser tan plásticos, no satisfacen una aspiración concreta, no están obsesionados por una idea, sino que son el punto preciso en que se cruzan contradicciones diversas, de magnitud diferente, grandes y pequeñas. En relación con los héroes de Esquilo, los de Eurípides son algo así como las figuras del grupo de Laocoonte respecto del Partenón ateniense. Eurípides no vacila ante la aparente incoherencia interior de sus personajes. En los autores más antiguos, los

4. *Op. cit.*, p. 397.

grandes personajes eran movidos por motivos sublimes, incluso cuando esa condición tuviera un contenido negativo, perverso, como cuando Atenea lanza a Ayax contra los rebaños. En Eurípides encontramos frecuentes personajes sublimes acicateados por motivaciones mezquinas y personajes mediocres que toman decisiones sublimes. En última instancia, es precisamente por esta estratificación de personajes con múltiples contradicciones internas, por su aparente incoherencia llevada al extremo, por lo que Eurípides consigue la unidad de la individualidad, llegando al máximo de individuación permitida a un trágico que toma sus argumentos y temas de la vida pública.

A título de ejemplo, evoquemos la caracterización de un esclavo y de un gran general. En *Ion* atribuye al esclavo de Creúsa las cualidades más nobles: fidelidad, perseverancia, inteligencia. La probidad del siervo, superior a la de los hombres libres, inspira al autor la reflexión siguiente, que caracteriza por lo demás a su época toda: «Nada hay en un siervo que lo haga avergonzarse, si no es acaso el nombre. Un siervo es noble de alma y, en todo por todo, igual a cualquier hombre.» [5]

Y es este mismo esclavo el que incita a su dueña al acto más horrible: el asesinato de su propio hijo. Y es él, además, quien se encarga de la ejecución del crimen. Este acto monstruoso procede precisamente de sus rasgos más nobles. Su juramento de lealtad es el motivo fundamental que le obliga a semejante horror. Pero es cierto que también la ignorancia contribuye a la decisión. El siervo, que no sabe que el niño es hijo de su ama, está convencido de que sólo es hijo de su marido. Claro es que también en los antiguos era la ignorancia causa de crímenes. Pero jamás había ocurrido que las grandes cualidades se trocasen por ignorancia en lo contrario. Si Edipo mata a su padre por ignorancia es porque la cólera —su culpa reconocida— le ha trastornado. También este acto, procedente de un defecto de su carácter, tendrá funestas e imprevistas consecuencias. Pero el bien que se transforma en mal, y la acción simultánea de estas dos fuerzas en el seno de una misma alma, de un mismo personaje, son fenómenos que se abordan por vez primera en Eurípides.

El otro ejemplo nos lo proporciona Agamenón, general de los ejércitos en la tragedia *Ifigenia en Aulide.* Durante

5. *Op. cit.*, p. 245.

toda la larga narración de la tragedia, Agamenón no hace más que atormentarse con la pregunta de si debe sacrificar o no a su hija. Se repasan varios motivos: el amor paterno de un lado, el destino del ejército ateniense del otro; el miedo de su mujer por una parte, la voluntad de Menelao por otra, etcétera, etc. Es una representación admirable de la psicología individual —conocida hasta el momento— que Agamenón persista en su decisión de no sacrificar a su hija mientras Menelao insiste en lo contrario; pero apenas este último adopta su punto de vista, Agamenón se hace eco de los argumentos de su interlocutor. Aquí, Eurípides, más que situar simplemente el conflicto de los motivos en el eje del drama, lo que hace es enfocar una característica del hombre que posee, de nuevo, un contenido psicológico individual: la indecisión. El gran general se presenta a nuestros ojos como un hombre indeciso, incapaz de tomar una resolución, que se deja arrastrar por la corriente de las fuerzas exteriores.

La representación de los motivos individuales de la moral alcanzará poco después una influencia considerable en la ética de Aristóteles. Podemos afirmar que, sin el inagotable material proporcionado por las tragedias euripideas, Aristóteles no habría podido analizar con tanta profundidad los principios interiores de la acción humana: la voluntad y la libertad, la reflexión y la decisión.

El hecho de traspasar al individuo la descripción caracterológica, si bien fue útil para el análisis de la multiplicidad y complejidad de los fenómenos morales, resultó discutible al mismo tiempo desde el punto de vista dramático. En efecto, dicho cambio puso en tela de juicio el papel del coro, representante del público. El coro podía participar activamente en la acción mientras el individuo actuaba en público y para la comunidad; en otras palabras, mientras el coro sabía que se trataba de él y de su propia suerte. Pero cuando los conflictos se trasladan al plano de la vida privada, cuando los héroes de los conflictos de la vida pública se transforman paulatinamente en hombres privados, cuyos vínculos con la comunidad se han distendido, el coro pierde la posibilidad de jugar un papel activo en el desarrollo de la tragedia. Por ello, los coros de Eurípides no tienen ya la función que tuvieran en Sófocles: se transforman en intermedio líricos, a menudo de gran belleza. Unas veces resumen el desarrollo de la obra a través de imágenes poéticas, pero por lo general ostentan un carácter reflexivo. En esas reflexiones encontramos claramente

expresada la filosofía ateniense de la época, sobre todo la de los sofistas y Sócrates, y al propio tiempo una concepción generalizada del mundo. Muy interesantes por sí solos, no suelen presentar sino un lejano parentesco con la acción dramática. Por ello se puede suprimir una parte importante de tales reflexiones en las representaciones euripideas sin que se experimente ningún hiato en el desarrollo del conflicto dramático. Cosa imposible de realizar en los coros de Sófocles. Además, la relativa exterioridad propia de esas reflexiones intercaladas en las representaciones reviste, a menudo, un carácter abierto de propaganda o de prédica. Las enseñanzas y conclusiones que sugieren sus tragedias no están implícitas por consiguiente en el propio asunto dramático; el autor, sirviéndose del coro, prefiere la comunicación directa y a menudo la «lección moral» incluso.

Antes de Eurípides, la tragedia griega era prácticamente atea: los héroes actuaban como si los dioses no existiesen. No obstante, en el fondo se perfilaba el destino, unas veces favorable, otras adverso. Los hombres tenían suma confianza en el hado, como asimismo en la comunidad, y creían en los dioses en cuanto encarnaciones de las aspiraciones de dicha comunidad. Cualquiera que fuese el destino de los diversos personajes, por miserable que resultase el fin de tal o cual héroe positivo, la justicia reinaba siempre en el mundo visto en su conjunto: la tragedia esquiliana y sofoclea se basaba en la victoria de la justicia.

En las tragedias de Eurípides las cosas no suceden del mismo modo.

Los héroes de Eurípides no se limitan a ser sólo ateos prácticos. Una parte del elenco de personajes no cree ya, ni siquiera subjetivamente, ni en los dioses ni en el destino. Y como también para ellos —al igual que en la vida de Atenas— la pérdida de la fe corresponde a un relajamiento de los vínculos comunitarios, y coincide con la pérdida de la confianza en las costumbres de la comunidad, su mundo, antes que humanizarse, se convierte en un mundo abandonado de los dioses. En un mundo así las acciones parecen carentes de sentido, pierden toda referencia a una específica escala de valores. Y el absurdo de las acciones no es más que el reflejo del absurdo del mundo. En Eurípides, el universo de la justicia se convierte en universo de la injusticia. Naturalmente, todo ello no ocurre de pronto. Las primeras tragedias están impregnadas, como sucede en Sófocles, del sentimiento

de la justicia. Pero a partir de la Guerra del Peloponeso el proceso se acelera. En las tragedias tardías, el buen resultado no depende ya de la bondad o la maldad de los personajes, ni de los dictados del grande y justo destino, sino sólo del juego del azar.

La noche sin dioses de las tragedias euripideas se vuelve aún más oscura cuando el poeta introduce personajes que todavía creen, a nivel personal, en un sacrificio en el que ni siquiera el poeta creía ya. Un procedimiento de este género hace que algunas de sus tragedias manifiesten la ambigüedad propia de los últimos sofistas. El ejemplo más palpable es *Ifigenia en Aulide*. El drama culmina aquí con el sacrificio voluntario de la virgen Ifigenia, que se deja matar para que su padre conduzca con mano segura al ejército hasta Troya. Ifigenia obra con todo el *pathos* de la víctima voluntaria. Cree en su acción y su fe hace que su *modo* de proceder resplandezca con toda su grandeza. Sin embargo, el poeta no cree en modo alguno en la utilidad del sacrificio de su heroína. No cree, sobre todo, que el sacrificio sirva para cambiar el viento, es decir, no cree en el contenido mítico del sacrificio. Ni siquiera cree en el objetivo real del sacrificio. ¿Por qué los griegos han declarado la guerra a Troya? ¿Cuál era el sentido de aquella guerra que no condujo sino a la destrucción de ambos bandos? A los ojos de Eurípides, la guerra de Troya en su conjunto no fue más que una locura, un absurdo, del mismo modo que consideraba un absurdo execrable la lucha continuamente reanudada contra Esparta. Es esto lo que le hace decir:

«¿Puedes alzar la voz ante los dioses, cuando tú mismo inmolas a tu hija? Mal agüero tendrás para el regreso. ¿Podré yo orar por ti? ¿Me escucharán los dioses si hablo en favor de quien mata a sus hijos? ¡No, ciertamente! ¿Abrazarás a tus hijos cuando vuelvas a Argos? ¿Besarás a las niñas inocentes? ¡Manos manchadas con la sangre de su hermana, ojos que vieron y causaron su muerte! ¡Infamia y horror! Pero solamente anhelas llevar el cetro y el mando de esta expedición.» [6]

En el sacrificio de Prometeo y en el de Antígona, tanto Esquilo como Sófocles veían un sentido, no obstante denun-

6. *Op. cit.*, p. 464.

ciar la exageración de las pasiones desatadas. Eurípides, por el contrario, describe una acción sublime en que no ve sentido alguno. A sus ojos, pues, el acto efectuado por Ifigenia no aparece ya en su aspecto ético, sino en el moral; esto es, caracterizado no por la grandeza ética de la aspiración colectiva, sino por la gallardía de la actitud.

El mundo abandonado por los dioses es por consiguiente injusto y absurdo, incluso cualquier heroísmo resulta en ese mundo absurdo e injusto, como ambigua es asimismo la actitud del poeta ante los dioses. Estos elementos se ponen de manifiesto en el papel destacado que se concede al *azar*. Algunas tragedias de Eurípides terminan con estas palabras:

«Muchas formas de obrar tienen los númenes y los dioses producen hechos inauditos. Lo que esperamos jamás se realiza y hay un dios que realiza lo inesperado. En esto para toda esta conmoción.»[7]

A pesar del formulario mitológico —sin el que un poeta antiguo no habría sabido expresar sus propios pensamientos—, el imprevisto «según la voluntad de los dioses» no corresponde ya al destino en el sentido de las tragedias sofocleas. Favorable o adverso, el azar es siempre contingente y fortuito. Muchas cosas acontecen al hombre sin que su esfuerzo y actividad intervengan para nada. En otras ocasiones, el hombre, huyendo o aceptando el destino, en el sentido antiguo del término, había terminado por ser su ejecutor de un modo u otro; mientras que ahora el azar le sorprende sin que el hombre mismo sepa o sea capaz de hacer nada. Desde el momento en que los poetas se aprestaron a representar un tipo de hombre más autónomo, éste se reveló, total o parcialmente erradicado del suelo comunitario, menos autónomo y más a merced del destino que nunca.

Es el papel destacado del azar lo que está en el origen de las contradicciones tanto del contenido como del arte dramático de las obras de Eurípides. Más adelante hablaremos de su compleja maquinaria teatral, de su *deus ex machina*. Nos bastará por el momento advertir que, siendo el azar un factor decisivo en la vida, su incorporación condujo a Eurípides al

7. *Op. cit.*, p. 42. [Tomado de *Alcestes*. *Cf.* los finales de *Medea*, *Andrómaca*, *Helena* y *Las bacantes* para lo que aquí dice la autora. *N. de los TT.*]

descubrimiento de nuevos hechos y situaciones dramáticos. Tal por ejemplo la aparición trágica de la categoría del «casi». Es ésta la que conduce a sus héroes hasta el límite de la más horrenda catástrofe para salvarlos a continuación del abismo por pura casualidad. Creúsa *casi* mata a su hijo, Ion *casi* mata a su madre. Que los espectadores sepan lo que los héroes ignoran, que vean el «casi», el límite, que los personajes no ven, proporciona a la tragedia una tensión especial, llenándola de vida. Lo mismo podemos decir de las escenas en que los personajes se reconocen.* Ifigenia va a matar a su querido hermano cuando el reconocimiento accidental transforma su intención en lo contrario: entonces quiere salvarlo. El diálogo en que hermano y hermana descubren el parentesco consanguíneo que les une es la primera y una de las más grandes escenas de reconocimiento de la literatura mundial.**

En algunas tragedias de Eurípides, el sentimiento que suscita el absurdo del mundo, lo absurdo de la acción en un mundo abandonado de los dioses, es tan fuerte que todo lo trastorna y da al traste con los esquemas dramáticos. Citemos el ejemplo de las célebres tragedias sobre Troya, las tragedias de los vencidos, en particular *Las troyanas*. El drama no narra ya el choque de dos ejércitos. Las protagonistas son las mujeres que, tras de la derrota, lloran su destino. Demostrar que los héroes, vencidos ya sin remedio, pueden seguir siendo grandes y humanos incluso en la derrota no es de nuevo sino una apología de la moralidad. Si de este mundo siniestro, en que toda luz falta, tenemos una imagen tan grandiosa y verídica es porque el fondo y la causa de tan absurdas tinieblas es la guerra. Eurípides ha sabido representar hasta el final el sentido del desasosiego del hombre allí donde describe sólo las consecuencias de la guerra. De aquí el contenido profundamente humanista de sus tragedias de la desesperación.

Sin embargo, a numerosas tragedias les falta coherencia. Eurípides entrelaza los hilos de la tragedia según las leyes autónomas de ésta hasta el momento en que la victoria de la injusticia parece inminente. En este punto aparece de improviso un dios o una diosa, el *deus ex machina*, que resuelve

* Lo que Aristóteles llama *anagnórisis* en la *Poética*; una contingencia que se volvió folletinesca cuando pasó a la novela bizantina. *(N. de los TT.)*

** Tal vez convenga exceptuar, entre otros, los diversos reconocimientos de la *Odisea*, ciertamente anteriores. *(N. de los TT.)*

todo lo que hasta el momento parecía sin solución. Mientras que la ley interna del drama llevaría a la victoria de la injusticia, a la postre es la justicia quien triunfa. Alcestes acepta morir en lugar de Admeto... pero Heracles la rescata de los infiernos. Ifigenia se sacrifica inútilmente... y Artemisa la salva. Orestes es capturado... pero Atenea interviene y detiene la mano homicida de Toas. Andrómaca está a punto de ser víctima de los celos de Hermíone, pero aparece el padre de Aquiles y la defiende. ¿De dónde procede la ayuda divina en las obras de un poeta que es el primero en no creer en la existencia de los dioses? ¿Por qué los trágicos anteriores no tenían necesidad de tales intervenciones, mientras que sí la tuvo el primer dramaturgo ateo?

Hemos visto que en la concepción del mundo euripidea está implícita la posibilidad de un *deus ex machina*. En efecto, si es el azar el que juega el papel protagonista en la vida de los hombres, le está permitido dar no sólo un giro infausto a los acontecimientos, sino también un giro afortunado, y precisamente en el momento en que más inminente resulta la caída. Pero la forma en que Eurípides describe un mundo carente de dioses y dominado por los vínculos éticos de la comunidad parece justificar más bien la solución contraria: el triunfo de la injusticia. ¿De dónde procede esta contradicción? ¿Por qué no deja el autor morir a su héroes? ¿Sólo por respeto a los antiguos mitos? ¿Por qué elige entonces los mitos en que es tradicional el final feliz?

Hasta ahora hemos visto apenas uno de los aspectos de la actitud humana e intelectual de Eurípides, a saber, su contribución a la disolución de la moral comunitaria, la aparición del hombre privado y la relativación de la ética, elementos que ya habíamos encontrado en los sofistas y en Sócrates. Aún no hemos analizado otro aspecto, no menos importante. Bien que inmerso ya, por su propia forma de vida, en el camino que conduce al hombre privado, nuestro trágico sigue siendo, en sus convicciones profundas, tan apasionadamente ateniense como Sócrates. También para él está representado el ideal por la gran época de Atenas y nunca deja de creer que, no obstante la disgregación social, la crisis, los horrores del presente, Atenas volverá al antiguo esplendor. Se asemeja a Sócrates en la idealización del espíritu ateniense, pero se diferencia de él por el carácter quimérico de sus perspectivas, que son cualquier cosa menos estables y varían a cada momento, según la situación de la Guerra del Peloponeso, según

las esperanzas imprevistas y los momentos de desesperación. Pero en los períodos en que las perspectivas optimistas ganan ventaja, en los años o meses de fe positiva en un porvenir que, a pesar de los horrores del presente, restaurará todo el pasado esplendor de la patria, no deja que sus tragedias sucumban a la desesperación, hace intervenir el *deus ex machina* y da un giro favorable al destino de sus héroes. Sin embargo, la esperanza no modifica nunca la estructura interna de las grandes tragedias. Cuando este espíritu representa el mundo, representa el «ser» del mismo, no su «deber-ser». Por este motivo la acción, conducida por su dialéctica interna, conduce casi siempre a la aniquilación. Pero Eurípides, con todo el *pathos* de su fe, echa mano del azar que puede transformar el mal en bien, tanto en la vida individual como en la de su país. De un modo u otro, el *deus ex machina* está siempre ligado al destino de Atenas. Unas veces es la misma diosa Atenea quien soluciona los problemas de los hombres, otras son las fuerzas del azar las que intervienen en interés de Atenas.

En algunos de sus dramas, la cualidad de ateniense, la conciencia de ateniense de Eurípides domina con fuerza sobre su propia concepción del mundo, que revela la situación presente de desánimo. Esas tragedias —como *Las suplicantes* o *Los Heráclidas*— constituyen una apología directa de la patria. En ellas, los desdichados y los desarraigados encuentran en Atenas patria y protección. Cuando representa la Atenas antigua, define o hace que se defina la conciencia del ciudadano a la manera de la espiritualidad elevada. Él, que vive en una época en que casi no existe ya el ciudadano, coloca, al igual que hiciera Sócrates, la virtud cívica por encima de todas las demás virtudes. Por ejemplo, en *Los Heráclidas* Demofonte se expresa del siguiente modo:

«Tres razones me has dado, oh Yolao, que me vencen; rechazar tus alegatos no puedo. Una es que el ara es de Zeus. Junto a ella te has acogido, rodeado de esa parvada de niños. Luego, me recuerdas el lazo de sangre con ellos. Por fin, la vieja deuda que tenemos para con su padre y el deshonor que a esta ciudad seguiría, de no dar hospedaje a estos pobres errantes. Eso me importa más. ¡Que venga un extraño, que profane este asilo y haga su antojo arrebatando a los que en él se han refugiado...! ¿Qué soy ya entonces? ¡Habitante de una tierra que no es libre! ¿Y por qué? ¡Por miedo a

los de Argos! ¡Y por ello rechazar suplicantes! ¡Fuera casi echar el lazo al cuello! Buena suerte has tenido y mejor fuera. Pero, aun así, extranjero, nada hay que temer. De este altar nadie podrá arrancarte y menos a estos niños.»[8]

Ved como aparece en la cima de la jerarquía ética, más allá de los mandatos divinos, de los vínculos del parentesco, el honor de la patria libre, el honor de la democracia ciudadana.

Hace falta advertir, no obstante, que las tragedias en que el *pathos* del sentimiento ciudadano ateniense —que en época de Eurípides carece ya de suelo real— se eleva por encima del contexto de la moralidad real del momento, se sitúan a un nivel artístico inferior respecto de las tragedias donde se representa un mundo abandonado de los dioses. Y, sin embargo, forman parte de la fisonomía artística de nuestro autor. En él encontramos por consiguiente el mismo dualismo que en Sócrates. La amarga oposición al presente, tanto en el plano artístico como en el humano, que conduce por igual al exilio que a la muerte voluntaria de Sócrates, se vincula en Eurípides además a una afirmación vehemente de la comunidad y de las instituciones de la edad de oro. Esta afirmación, que desemboca a veces en perspectiva ilusoria, permite al poeta —ya más o menos hombre privado que descubre y pone en escena los nuevos fenómenos de la existencia privada— convertirse, pese a todo, en el representante de este gran género público. El *pathos* de sus coros, que refleja el pasado y no el presente, no puede comprenderse más que partiendo de ese gran pasado.

Pero se trataba ya del límite extremo a que podía llegar la individuación en la tragedia, que se alejaba del terreno de la comunidad. En Eurípides, el mito no representa ya más que un espectáculo, cuyo contenido se ha desmitologizado. El espectáculo y la forma mítica son del todo necesarios porque la experiencia colectiva de la comunidad ateniense aparecía vinculada estrechamente al argumento de los mitos. Si un individuo estaba arraigado en este pasado comunitario, el mito se le antojaba del todo natural, aunque no creyera ya en su contenido. El mito era un espectáculo nacional, comunitario, y no un manantial de fe. Después de Eurípides quedó claro a quienes miraban cara a cara a la realidad que la edad

8. *Op. cit.*, pp. 80-81.

de oro había pasado irremediablemente. Y la pérdida de perspectivas, el ritmo acelerado del proceso diluidor de los vínculos comunitarios, transformó los mitos, materia de experiencia y de recuerdos comunes, de prehistoria viva que fuera, en simple historia. El público sabía gustar la tragedia, hija del mito, gustaba todavía de ella en la época del helenismo, cuando se construyeron los teatros de piedra para representar las tragedias de Eurípides. Pero ya no era posible crear y recrear tragedias de tal género. La tragedia ilumina siempre el presente o el camino posible que conduce a éste; el pasado histórico no puede ser nunca fuente de tragedias.

¿Y por qué no cabía renunciar al argumento mítico para crear una tragedia al margen de los mitos, romper la forma que Eurípides había mantenido —y que se había visto obligado a mantener? Porque con la pérdida del carácter público de la comunidad ateniense decayó toda forma pública, en términos generales, durante un largo período histórico. Porque ninguna otra comunidad humana dotada de un fondo de experiencias comunitarias substituyó a la democracia ciudadana de Atenas. La realidad del hombre privado, sus problemas cortados totalmente del cordón umbilical de la vida pública, no pudieron producir, dentro del género dramático, otra cosa que comedias.

Ni más ni menos que Sócrates, Eurípides es un caso límite. Pero mientras que Eurípides, caso límite tanto desde un criterio personal como por el tipo de expresión elegido, se sitúa a caballo entre la Atenas de la vida pública y la Atenas que se derrumba y origina, con la propia descomposición, al hombre privado, Sócrates constituye un caso límite sólo desde un punto de vista personal, *no en cuanto representante de un género expresivo*. En el momento en que sobre el escenario de la tragedia griega se oye el *rien ne va plus* —en el período de crisis, precisamente por la generalización de la crisis— se abre paso la lechuza de Minerva: la filosofía.

4. EL DRAMA DE PLATÓN

El último filósofo de la polis

La larga vida de Platón (82 años) discurre paralela al período de disgregación de la polis. Enfrentarse a este fenómeno

representa para él someterse a la prueba más dolorosa. Platón es hombre de la polis, un hombre político hasta la médula; la participación activa en la vida pública representa a sus ojos el cometido más natural y noble del hombre. Durante su juventud, la búsqueda de la vocación había equivalido a optar por la actividad política. Ya viejo describe en la carta VII y con todo detalle los fracasos sufridos en esta actividad. Despreciaba el régimen de los Treinta Tiranos y consideraba la antigua democracia —ya igual de problemática— un auténtico paraíso. En el año 402 se restaura la democracia; Platón comprueba con alivio que al régimen de los Treinta Tiranos no sigue un régimen revanchista y decide, en consecuencia, dedicar su capacidad a la nueva democracia. Es en este punto donde se da la tragedia: la condena a muerte de su maestro Sócrates. Platón sintió que esta condena le vedaba definitivamente la entrada en la vida pública: «Tanto la letra como el espíritu de las leyes se iban corrompiendo y el número de ellas crecía con extraordinaria rapidez. De esta suerte, yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y acabé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados [...]. Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado.» [1]

Para Platón, pues, la filosofía es un refugio y la meditación filosófica está llamada a sustituir a la actividad política cuando ésta resulta imposible. No abandona nunca —como es sabido— la esperanza de volver a la vida pública y convertir su filosofía en un gesto político. De aquí sus tres fallidas tentativas sicilianas. De aquí su teoría de los filósofos reyes, hombres que, en cuanto filósofos y precisamente por ello, son

1. PLATÓN, *Las Cartas*, Instituto de Estudios Políticos, ed. bilingüe de Margarita Toranzo, Madrid, 1970 (reimp.), p. 63 *(Carta VII: 325 e-326 a)*. Véase también PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1977 (n. e.), p. 1571.

políticos y ordenadores de la vida pública. Su concepción de la vida contemplativa es del todo diferente de la de Aristóteles. Éste sitúa la meditación filosófica, *en principio*, por encima de la actividad política, estimándola superior. No es la suya una condena de la época que transformó al hombre en hombre privado, en simple filósofo. Considera afortunada, incluso la más afortunada, la situación del hombre contemplativo, retirado de la vida pública. En su pensamiento, la actividad pública ocupa ya, por principio, el segundo lugar. Para Aristóteles, la actividad comunitaria no es ya una necesidad vital, como lo era aún para Platón.

La vida entera de Platón constituye una lucha teórica y práctica por la renovación de la polis, por la restauración de la comunidad orgánica y de la ética comunitaria. Pero si recordamos la estructura económica y política de la época advertimos que las mismas fuerzas que contribuyeron al florecimiento de la vida ciudadana participaron por otro lado en su derrumbe. No es que Platón no las tenga en cuenta, es sencillamente que aprecia de ellas sólo un aspecto secundario. Sabe que la producción mercantil y la difusión de la democracia son la causa de la disgregación interna de la polis. Pero precisamente esta percepción y al propio tiempo una incapacidad declarada para pensar mediante categorías históricas le impiden identificar en aquéllas los mismos factores que conformaban la comunidad clásica de la polis. Por ello, las utopías representan la tentativa de eliminar, por lo menos en el plano de la teoría, todos los factores que se sitúan en el origen de la disgregación. Vale decir, la producción mercantil, junto con la economía monetaria, en el plano económico; la democracia, en el plano político; la individualidad, la actitud del hombre privado, en el plano ético; el arte del *demos* y la sofística, en cuanto filosofía del hombre privado, en el plano ideológico. Platón polemiza apasionadamente con este conjunto de fenómenos, por lo demás heterogéneos. Sus vehementes discusiones, sus principios, tienen aquí una raíz común. Y este hecho se vuelve comprensible sólo a partir de la contradicción estructural de la polis ateniense: el filósofo que ha comprendido del todo un aspecto de esta contradicción, luchando por eliminarlo, polemiza contra todas las condiciones de existencia de la polis, incluso contra las conquistas comunitarias de la democracia. En este sentido, Platón destruye sus propios objetivos.

Puesto que vamos a someter la ética de Platón a un análi-

sis histórico, nos limitaremos por el momento a puntualizar este círculo vicioso en sus correlaciones económicas y políticas. Gracias a la fuerza de su pensamiento, Platón supo siempre ir al fondo de las cosas. Por ello no se contentó con comprobar el efecto disolvente de la producción mercantil: puso al descubierto además, con gran coherencia, la causa, a saber, la propiedad privada. Al llegar a la raíz de este análisis causal acabó por convencerse de que para suprimir la economía monetaria y la producción mercantil hacía falta suprimir asimismo la propiedad privada. Es lo que ocurre, a nivel de hipótesis, en la *República.* Pues bien: es precisamente la existencia de la propiedad privada, que las formas de propiedad se hubieran liberado de los límites de las economías orientales, lo que permitió a la polis ateniense, y en general a la polis jónica, convertirse en una auténtica comunidad. Abolir la propiedad privada significa pues eliminar la base económica de la polis, devolver el Estado a su forma oriental, que *no es en modo alguno* comunitaria. Sabedor de este círculo vicioso, ya hacia el fin de su vida, en *Las leyes,* trata de encontrar una salida restaurando la propiedad privada. De este modo elabora una suerte de Estado que es utópico no sólo por lo que toca a su realización, como fue el caso del estado ideado en la *República,* sino también bajo otro aspecto. En realidad, tal forma de Estado, aunque se realizase, se inclinaría de inmediato hacia la producción mercantil y la economía monetaria, es decir, que estaría abocada una vez más a la disolución de la comunidad. El círculo se cierra así.

El mismo círculo vicioso caracteriza la concepción platónica de la democracia. Desde el momento en que la difusión de la democracia es responsable del fin de la comunidad, se vuelve necesario dar una forma aristocrática al Estado. El problema es, empero, hasta dónde se puede llegar en esa dirección. Hasta qué punto la comunidad aristocrática sigue siendo una comunidad. Ciertamente que lo es cuando su nacimiento se debe a la evolución normal de las tradiciones ancestrales. Pero limitar una comunidad ya extendida con el propósito de conservar en ella su carácter comunitario o, en otras palabras, llevarla al poder sin sanguinarias luchas de clase y sin que represente el dominio de una minoría, es imposible tanto desde un punto de vista teórico como desde otro práctico. Platón toma así partido por la supresión del carácter comunitario del estrato dominante, limitando la administración directa del Estado a una minoría muy restringi-

da de la comunidad (¡y por si fuera poco, elegida a dedo!). Finalmente, hace que el remozamiento de la comunidad dependa de la buena voluntad y sabiduría de un hombre solo (por ejemplo, Dionisio), He aquí, por lo tanto, que supresión de la democracia —si se lleva la idea hasta sus últimas consecuencias, como Platón hace siempre, por lo demás— termina por provocar el final de la comunidad de la polis, precisamente lo que hacía falta salvar. También bajo este aspecto las *Leyes* comportan una revisión, pero el resultado es tan dudoso como en la cuestión de las bases económicas. En la situación económica dada, la comunidad aristocrática descrita en *Las leyes* vuelve a ser, con la ampliación natural de los derechos, una comunidad democrática que necesariamente acaba por disolverse. También en el plano político se revela imposible la renovación de la polis.

La dura lucha platónica por esa renovación, los reiterados fracasos de sus intentos teóricos y prácticos no son los signos de una debilidad personal. El fracaso personal expresa un hecho objetivo, a saber, que en la época de Platón la polis estaba ya perdida; la evolución que había conducido al origen de la polis y a la disolución de la democracia no había sido un proceso fortuito, sino una necesidad interna. El último filósofo de la polis ateniense no tenía otra perspectiva que meditar sobre esta imposibilidad hasta sus últimas consecuencias.

El complejo de la ética platónica no puede comprenderse en su evolución y en su contenido teórico, sino a partir de esta tentativa frustrada. De otro modo no se podría entender en primer lugar el carácter totalmente ético del punto de partida y del *leit-motiv* de la actividad de Platón, así como tampoco su absoluto desinterés por los problemas de la filosofía natural, antes y después de él, especialmente en Aristóteles, centro de la reflexión filosófica.

Quien tuviera frente a sí el espectáculo de un mundo en trance de desorganización no podría por menos de preguntarse qué se puede hacer para salvar ese mundo y cómo vivir en él. Este segundo problema no deja de atormentar a Platón y es a esta pregunta a la que quiso dar una nueva respuesta. La filosofía de Platón, mucho más que cualquier otra filosofía, del estoicismo al epicureísmo, constituye una continua *autojustificación y examen de sí misma.* Pues bien: el problema del «cómo vivir», núcleo del análisis de sí mismo, es prueba de un punto de partida moral. Pero es ésta precisa-

mente la actitud característica del hombre privado y expresa la disolución de la comunidad.

De aquí que la ambigüedad del conjunto del sistema platónico esté ya presente en la motivación y opción del objeto de reflexión. La conciencia, la concepción, la postura ética del último filósofo de la polis, que tan bien idealizó la ética comunitaria, son justamente la conciencia, la concepción y la postura ética típicas de la crisis. Platón idealiza la ética de la polis no sólo basándose en la concepción propia de ella, sino, además, con la actitud del que vive ya en la comunidad en quiebra. El contenido de la filosofía platónica, y por consiguiente también la hegemonía de la ética, expresa los conflictos, las luchas y los sueños del hombre privado que comienza a abrir los ojos, pero que en cuanto tal todavía no encuentra su lugar en el mundo.

Primer período. Del juego intelectual a las ideas

El primer período de Platón se caracteriza por la contradicción entre el «ser» y el «deber-ser». Casi todos sus diálogos son intentos de resolver esa contradicción, de restablecer la unidad y los vínculos entre ambos términos. Sin embargo, no obtendrá más que fracasos.

El *ser* es la ética social existente. Pero es al mismo tiempo el descubrimiento y la expresión de las tesis éticas relacionadas con las verdades tenidas por válidas según la ética vigente. El «deber-ser» es la actitud moral, el compromiso abstracto y subjetivo, inmotivado y carente de justificación científica en el mundo tal cual es.

En todos los diálogos parte de la actitud subjetiva y moral. Cuando describe con emoción las formas del justo comportamiento humano, hasta el estilo se vuelve sublime y solemne. Pero hay un factor nuevo que interviene siempre en esa sucesión de preguntas y respuestas: ¿justifica acaso el conocimiento una actitud de este tipo? ¿Aprueba siquiera la posibilidad misma de tamaña actitud? La respuesta es siempre escéptica. El conocimiento no puede justificar las normas de la moralidad subjetiva y la realidad no permite a aquéllas alcanzar la universalidad. La moralidad se queda en imperativo, más bien en instancia que sólo puede postular un individuo cara a cara con otro. Toda justificación teórica, toda comprobación en el plano de la posibilidad se revela

absurda. Cuando los diálogos reflejan este fracaso, esta imposibilidad, el estilo se vuelve irónico, incluso autoirónico. Es la obligación que siente de poner en duda la validez general de esta actitud que le es tan cara lo que sugiere a Platón ese tono irónico. La combinación de *pathos* e ironía da a los problemas planteados una expresión característica que crea al mismo tiempo una atmósfera y un estilo particulares en sus escritos.

La imposibilidad de justificar la actitud moral crece en los diálogos posteriores. Sócrates, portavoz de su pensamiento, renueva continuamente los intentos de demostrar que la actitud moral puede alcanzar la universalidad. Las respuestas, o mejor aún la realidad irrefutable que se esconde en ellas, llevan a Sócrates a buscar constantemente nuevos métodos demostrativos, con nuevos problemas y nuevas tentativas de solución. Con frecuencia no es la fuerza de las réplicas, sino la estructura interna de los propios pensamientos, lo que conduce a Sócrates a reconocer el fracaso de un razonamiento y a retomar el hilo de otra argumentación. En las discusiones, los papeles se cambian a menudo. Más de una vez demuestra Sócrates una tesis para probar, acto seguido y por el mismo sistema, la contraria. Las contradicciones se hacen explícitas; las dos o tres verdades, opuestas entre sí, se anulan.

Es seguro que en el procedimiento de autodestrucción de principios y teorías se puede distinguir cierto aire de juego intelectual. Este aire de juego *aparece siempre en el plano del conocimiento*, de la demostración, pero *nunca en el plano de la actitud*.

El juego intelectual de los primeros diálogos se da hasta tal extremo, incluso involuntariamente, que los principios filosóficos y éticos más serios se expresan en forma de *paradojas*. Este hecho procede de dos factores. Primero, que para el criterio dominante de la época tales principios son absurdos, increíbles y hasta ridículos; por ejemplo, la tesis socrática de que «es mejor sufrir una injusticia que cometerla» es tenida por absurda incluso por uno de los interlocutores del propio Sócrates. Segundo, que Sócrates, siendo incapaz de probar paradojas semejantes, se ve obligado de un modo u otro a renunciar a la demostración o a recurrir a pruebas inaceptables. Reduce expresamente sus propias tesis, las tesis de la moralidad, al absurdo; es éste su modo de oponerlas a la ética vigente, puesto que en la vida, en la realidad concreta, sería difícil hacerlas pasar por verdaderas. La paradoja mo-

derna sólo alcanza a afirmar la tesis absurda, extremada e inaceptable para la opinión pública; se contenta con su pura y simple formulación. El Sócrates de los diálogos platónicos no se detiene aquí. Pese a ser incapaz de probarlo, acepta con su conducta —hasta la muerte— el contenido moral que ha formulado y proclamado. Acepta todas las consecuencias de sus principios con el más elevado sentido de responsabilidad moral. Domina aquí la moralidad elevada, el sentido de responsabilidad moral. *El gesto domina a la palabra.*

Para seguir de cerca la génesis de la contradicción entre moralidad y espíritu de juego, entre el ser y el deber-ser, detengámonos en el primer diálogo, la *Apología*, que es ya una apología de la moralidad.

El Sócrates de la *Apología* es el hombre dotado de conciencia. La suya es una conciencia de filósofo, conciencia de la inocencia, de la verdad. Defiende la verdad con toda la seguridad que recibe de su papel, sin preocuparse de contradictores ni contradicciones. Como la Antígona de Sófocles, repite y proclama su verdad, que estima única y absoluta. Late en él el aspecto incondicional del momento subjetivo. No quiere oír hablar de circunstancias ni de excusas ni de huidas. No quiere hacer concesiones. Está allí para acusar a sus acusadores. «Así que ahora yo me voy a ir de aquí condenado a muerte por vosotros; pero ellos cargados por la verdad con la condena a vida mísera y culpada.» [2]

Por otro lado, rechazar toda concesión, proclamar la propia verdad como absoluta no es todavía la señal distintiva de la moralidad subjetiva. Por ejemplo, si uno cae en manos del enemigo, es natural que obre de tal modo y así debe conducirse en nombre de la ética comunitaria. Pero en este caso, su oposición a todos los demás no es sino formal. En realidad, representa a su país o a su comunidad y obra como portavoz de una ética vigente y de una aspiración común, en el caso de que la muchedumbre que lo condene sea una comunidad extraña a él, un ambiente hostil. Por ello ni el Jesús legendario ni Juana de Arco ni los revolucionarios comunistas aceptaron el martirio sobre la base de la moralidad pura. En el Sócrates platónico no se trata de esto. La comunidad que lo condena es la comunidad a que pertenece. Aparte de

2. PLATÓN, *Diálogos socráticos*, ed. de Agustín García Calvo, Salvat-Alianza, Estella, 1972, p. 50 *(Apología: 39 b)*. Véase también *Obras completas, cit.*, p. 216.

esta comunidad no tiene ninguna otra —por lo menos según el retrato platónico—, no representa a ninguna otra fuerza social existente. Su oposición solitaria ante los jueces lo es también en su esencia profunda: su base es una moral que *sólo él considera válida. Sus discípulos más cercanos, ¿no* le aconsejan acaso la fuga? Sin embargo, no hace concesiones de ningún género para defender su propia dignidad de hombre porque no quiere enturbiar ni su obra ni los méritos alcanzados.

Es cierto que tras el Sócrates de la *Apología* y del *Critón* se entrevé un residuo comunitario tradicional bajo la forma del respeto a las leyes idealizadas de la ciudad patria. No obstente tener una pésima opinión de los hombres que obedecen las leyes vigentes, Sócrates, buen ciudadano en definitiva, las respeta. La concesión y la fuga significarían una rebelión contra las leyes ideales de la ciudad. En el *Critón* se hace hablar a las leyes mismas, que explican a Sócrates que no han sido ellas las que se han comportado injustamente con él, sino los hombres. «Ahora te marchas como quien ha *padecido una injusticia, si te vas. No ha sido cometida, empero,* por nosotras las leyes sino por hombres. Pero si te marchas tan deshonrosamente, desquitándote de la injusticia y del daño con injusticia y daño al quebrantar los compromisos y convenios contraídos con nosotros y hacer daño a quienes menos deberías, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, serás objeto de nuestra ira mientras vivas y allá nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te recibirán favorablemente [...].» [3] (Es característico, por otro lado, que cuando las leyes enumeran a aquellos contra los que no hay que cometer injusticia mencionan en primer lugar al propio Sócrates.) Por ese respeto a las leyes atenienses idealizadas tal vez nos sea lícito concluir que Sócrates idealizó, en oposición a su época, la etapa no muy lejana de la democracia ateniense: la época de Pericles. La interpretación de Platón nos sugiere que el discípulo simpatizaba todavía con el punto de vista de su maestro.

La contradicción abierta entre el comportamiento y la teoría moral no aparece aún en la *Apología* ni en el *Critón* porque Platón se limita a describir y exaltar la actitud moral y los esporádicos juegos teórico (por ejemplo, en la *Apología*,

3. *Id., Critón (54 c)*, ed. de Luis Noussan-Lettry, Eudeba, Buenos Aires, 1966, p. 45. Véase también *OO. CC., cit.*, p. 232.

a propósito de la posibilidad de la vida en el más allá) no tienen todavía un papel autónomo, antes bien subordinado a la perfilación de los caracteres. El escepticismo ético aparece con mayor realce en los primeros diálogos éticos *(Laques, Cármides, Lisis)* y ocupa el lugar central en el *Protágoras*, donde no se trata ya de virtudes particulares, sino de los principios más generales de la moral.

En el *Protágoras*, el principio choca con la praxis. ¿Puede enseñarse la virtud? Éste es el problema que mejor caracteriza el legado socrático de Platón. Y es aquí donde por fin asistimos al célebre trueque de los papeles. Contra Protágoras, Sócrates niega de partida la posibilidad de enseñar la virtud, pero, después de haberle convencido de la propia verdad, adopta el punto de vista inicial de su adversario.

Este trueque de papeles no lleva forzosamente al escepticismo. Es decisivo el modo de proceder de Sócrates que, mientras afirma que la virtud se enseña, sostiene que ya no hay virtuosos en la sociedad (¿quién entonces podría enseñarla?) y que, aunque los hubiese, ninguno llegaría a enseñarla ni siquiera a sus propios hijos. La virtud sería por consiguiente enseñable *en principio*, pero... ¿qué importa a efectos prácticos, si *en la realidad* no se enseña o, mejor aún, no existe? Ésta es la lección del *Protágoras*, si es que de lecciones puede hablarse.

El *Gorgias* se caracteriza por el mismo círculo vicioso. Sócrates quiere demostrar en él la tesis de que «obrar injustamente viene a ser el más grande de los males».[4] Y todavía va más allá afirmando que si la mala acción queda sin castigo, no sólo el mal, sino también el daño resultan peores. «El segundo de los males en magnitud viene a ser, por lo tanto, el obrar injustamente; pero el más grande y el primero de todos consiste en que quien obra injustamente no reciba su castigo.»[5]

He aquí todavía una tesis paradójica; en primer lugar porque nadie se la cree. Calicles, que parte del hecho de la disolución moral, no la acepta; considera todos los razonamientos de Sócrates pura hojarasca e identifica la felicidad con lo agradable. Ni siquiera Gorgias y Polo la admiten, no obstante estar muy lejos —sobre todo el segundo— de ser amora-

4. PLATÓN, *Gorgias (469 b)*, ed. de Ángel J. Cappelletti, Eudeba, Buenos Aires, 1967, p. 151. Véase también *OO. CC.*, *cit.*, p. 372.
5. *Id.*, *op. cit.* (pasaje en *479 d*), p. 171. Y *OO. CC.*, *cit.*, p. 380.

les. Se limitan a hacer constar que la realidad es diferente de como Sócrates piensa, aunque sus principios son buenos y gratos. He aquí pues, que mientras que Calicles acepta el *statu quo*, mientras Gorgias y Polo, realistas, lo reconocen y buscan las posibilidades reales de la moral en el interior de la situación dada, para Sócrates no tiene ningún interés. Lo que a él le importa no es conocer las posibilidades reales del individuo en una situación concreta ni saber si se puede imponer a los hombres el imperativo general de una moralidad independiente del juicio social o que llegue a oponérsele: contradice el ser en nombre del «deber-ser», dando este último por *existente*.

Como se sabe, el procedimiento de postular el «deber-ser» como existente diferencia la posición del joven Platón de la kantiana de dos mil años después. Kant no pretende en ningún momento que el «deber-ser» exista. Según la interpretación kantiana, el imperativo categórico no brota de la realidad y demostrar su aplicabilidad a la realidad constituye un deber que está fuera de la ética kantiana. Además, Kant no pretende ni siquiera por un momento que la existencia del imperativo categórico y la necesidad de la acción que de aquí surge puedan demostrarse mediante el conocimiento. Desde el principio separa el conocimiento de la acción, analiza el «deber-ser» separadamente de la existencia, así como del cálculo de las posibilidades. Platón puede partir asimismo del lado de la moral absoluta, pero no llegará nunca a esta separación *a priori*. Las tradiciones éticas de la polis en que se educó, el vínculo directo —herencia de Sócrates— entre la ética y el conocimiento (la virtud puede enseñarse), más los intentos incesantes de *hombre político* por realizar el «deber-ser» imaginado, le prohíben esa separación. El último filósofo de la polis no renuncia jamás a postular la realización y la existencia real del imperativo moral, ni puede renunciar a encontrar de nuevo la prueba teórica de esta actitud. Todo esto, sin embargo, le conduce a unas contradicciones que ya en su misma esencia se diferencian de las antinomias kantianas.

Éstas, en cuanto derivaciones de las contradicciones internas del idealismo subjetivo llevado hasta el final por el filósofo, son inevitables y éste —por su parte— las tiene en cuenta, expresa su existencia, en vez de negarlas. Por el contrario, Platón termina por chocar con antinomias de la moralidad respecto a las que nutre una aversión personal, que

querría negar y eliminar por completo. Y esta voluntad incesante de resolver las contradicciones generadas por la moralidad, esa ambición de realizar la moralidad en la existencia y volverla cognoscible son los factores que conducen a Platón, al contrario que a Kant, al idealismo objetivo.

De este modo, pues, Platón-Sócrates afirma en el *Gorgias* que el acto ilegítimo debe considerarse el mayor de los males (aquí se trata de una actitud moral legítima sólo desde el punto de vista de la moralidad), añadiendo sin embargo inmediatamente que la acción injusta, sobre todo cuando queda sin castigo, representa, incluso en la realidad, el mal supremo para el hombre. Si se limitase a expresar esta exigencia no quedarían en el aire problemas teóricos; pero desde la óptica de Platón, la cuestión perdería en el acto todo su sentido. No obstante, planteada de este modo, constituye un cuerpo extraño a la realidad, puesto que la moralidad absoluta no se realiza jamás en la esfera efectiva de la ética, aunque la ética real de la época no estuviese en trance de disolución. No es pues sorprendente que el diálogo termine en un escepticismo total. Queda sin demostrar el hecho de que la injusticia no castigada sea *realmente* el mal supremo para los hombres realmente existentes: que los hombres no castigados por la acción injusta sean realmente los más desdichados.

Pero, por encima de todo, Platón-Sócrates es incapaz de explicar *por qué* impone esta exigencia a los hombres, como tampoco llega a decir lo que al imponerla les ofrece. Alcanzado este punto el escepticismo desesperado se encuentra a mitad de trayecto del misticismo. Al final del diálogo hace acto de presencia —todavía entre paréntesis y bajo la forma de posibilidad— la vaga perspectiva del castigo en el más allá.

En la obra siguiente, el *Menón*, afronta de nuevo su máximo problema. La conocida pregunta formulada a Protágoras vuelve a surgir: ¿puede enseñarse la virtud? Pero el problema está aquí ligado concretamente a la tentativa de resolver la contradicción moralidad-ser. En efecto, la contradicción entre «deber-ser» y «ser» puede superarse en la medida en que la verdad de la actitud moral sea demostrable y la verdad demostrada sea cognoscible. En este caso basta con que un solo hombre adopte el punto de vista de la moralidad, haciendo conocer la verdad de la propia moralidad, para que ésta se transforme en ética existente, reconocida. No tardaremos en encontrar la misma estructura fundamental en todas las soluciones platónicas, sean cuales fueren los cambios de

detalle. En principio, la evolución que transforma la moralidad en ética ocurre siempre por iniciativa de un hombre solo (concretamente un filósofo). La misma teoría se invocará para demostrar la realizabilidad del estado ideal.

Sin embargo, para revalidar la concepción inicial son necesarias dos condiciones. En primer lugar, hay que demostrar que el pedagogo es capaz de saber y, en segundo, que está capacitado para enseñar lo que sabe. ¿De dónde se obtiene el saber y con qué método es preciso enseñarlo? El saber surge de la realidad y se puede enseñar basándose sencillamente en ésta. Pero ¿es posible derivar de la realidad la moralidad absoluta que busca Platón y probar a los hombres, con punto de fuerza en la realidad misma, la existencia y exactitud de la moralidad? La respuesta, sin lugar a dudas, es negativa. Si de la realidad no se puede extraer más que una opinión y no un saber, si no es posible transmitir una moral basada en el saber, sino sólo una ética apoyada en la opinión, no existe posibilidad alguna de solución. Una vez más, únicamente la mística ofrece una salida. Y Platón introduce —aquí también con reservas, entre paréntesis— la teoría de la *anamnesis*. La esencia de la virtud es cognoscible y comunicable. Pero con una condición: el alma ha de ser inmortal. Sólo la experiencia adquirida fuera (antes) de la experiencia de la realidad, la experiencia metaterrena «pura», sin la confusión de los sentidos, de la voluptuosidad, de los intereses, en una palabra, de la realidad, puede constituir el saber verdadero a partir del cual la virtud es cognoscible y comunicable. «Pues siendo, en efecto, la naturaleza entera homogénea, y habiéndolo aprendido todo el alma, nada impide que quien recuerda una sola cosa (y a esto llaman aprendizaje los hombres), descubra él mismo todas las demás, si es hombre valeroso y no se cansa de investigar.» [6]

Por otro lado, la anamnesis, en cuanto solución concreta, destruye al mismo tiempo la teoría terrena, realmente socrática, de la virtud enseñable. Las raíces de la actitud moralista, vinculadas a la reminiscencia mística, son incomprensibles e indemostrables. Por ello, de nuevo, Platón-Sócrates se ve obligado a proponer a una conclusión escéptica: «Si nosotros, a lo largo de este diálogo, hemos investigado hablando de un

6. PLATÓN, *Menón (81 d)*, ed. bilingüe de Antonio Ruiz de Elvira, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 23. Véase también *OO. CC., cit.*, p. 446.

modo correcto, la virtud resulta que ni se tiene por naturaleza ni es enseñable, sino que llega por favor divino y sin entendimiento a quienes llega.»[7]

La tesis que había que demostrar al principio se ha desintegrado por sí sola una vez más.

La imposibilidad de conocer la virtud, de realizar la moralidad, así como la nulidad objetiva de la categoría del «deber-ser», se manifiestan, llevadas hasta el absurdo, en el *Hipias menor*. La polémica versa sobre el carácter de Aquiles y Odiseo. Para el lógico Hipias, Aquiles es el más valeroso, y Odiseo el más inteligente de los héroes homéricos. Sócrates-Platón le opone la doctrina de la unidad de conocimiento y virtud: es imposible que el más valeroso y el más inteligente sean dos hombres distintos. El más inteligente debe ser también el mejor. Si la superioridad de Odiseo en bondad o la de Aquiles en inteligencia no pueden demostrarse, la tesis fundamental de Platón se viene abajo.

Sócrates-Platón quiere demostrar, pues, la unidad de bien y saber.

El primer tema de discusión será el carácter consciente o inconsciente de la mentira. Es cierto, dice Sócrates, que el ignorante también puede decir la verdad casualmente, mientras que el hombre instruido, cuando miente, lo hace a sabiendas. Quien se encuentra en esta coyuntura conoce la verdad y por consiguiente es veraz, añade. «Si Odiseo era mentiroso, viene a ser a un mismo tiempo veraz, y si Aquiles era veraz, es mentiroso y falso; en lugar de ser distintos y contrarios, nuestros dos personajes son enteramente iguales.»[8]

Lo que vale asimismo para la dialéctica del acto consciente y la moral.

Es ya el turno de la paradoja: «Pero en fin, Hipias, la verdad me parece a mí todo lo contrario de lo que tú dices: los que dañan a los demás, los que son injustos, los que mienten y engañan, en una palabra, los que hacen el mal voluntariamente y no a pesar de sí mismos, éstos, digo, me parecen mejores que los que lo hacen sin querer. Sin embargo también hay momentos en que soy de una opinión contraria; en una palabra, me muevo de un sentimiento a otro, lo cual demues-

7. *Id., op. cit. (99 e)*, pp. 65 y 66. Y *OO. CC.*, p. 459.
8. *Id., Hipias menor*, trad. Francisco de P. Samaranch, en *OO. CC., cit.*, p. 106.

tra que ignoro lo que hay de ello. Por ahora, heme aquí presa de una especie de turbación mental que me hace creer que los que hacen el mal voluntariamente valen más que los otros.» [9]

Para sostener esta tesis —como también, por lo demás, en la demostración de otras— se sirve de ejemplos y analogías sacados del trabajo manual, de la técnica. «Y en cuanto a los instrumentos, ¿cuáles son aquellos cuyo empleo es mejor: aquellos con que uno trabaja mal voluntariamente o los otros? Por ejemplo, un gobernalle con el que uno gobierna mal la nave sin quererlo, ¿es mejor que aquel con que uno hace esto voluntariamente?» [10] Está claro que la preferencia se inclina por la conciencia. Por consiguiente, los hombres que hacen el mal voluntariamente son los mejores. Una vez más, Platón se hunde en el absurdo por extrapolar el valor del acto consciente. ¿Cuál es la conclusión de Platón-Sócrates? «HIPIAS: Realmente, Sócrates, me resulta imposible concederte eso. SÓCRATES: Y a mí también, Hipias, me es imposible concedérmelo a mí mismo.» [11] Pero no se trata sino del reconocimiento de lo absurdo de la tesis y, al mismo tiempo, de la nueva derrota de la tesis sostenida por Platón.

Evidentemente, es muy fácil desenmascarar las debilidades internas del razonamiento platónico. Las tesis que se enarbolan son, sin excepción, básicamente falsas o problemáticas. Y no hay motivo para creer que Sócrates-Platón utilizaran adrede premisas menores falsas o problemáticas junto a premisas mayores verdaderas y que fuera precisamente este procedimiento el que llevase a las conclusiones falsas. El juego platónico no tiene nunca ese sentido, nunca consiste en un simple juego consigo mismo: su objetivo es siempre demostrar, de forma maliciosa, frívola incluso, la imposibilidad de elegir y solucionar la hipótesis.

Una de las premisas menores falsas consiste en identificar conocimiento, carácter consciente e inteligencia moral. Es éste uno de los límites de la filosofía platónica que se mantendrá hasta el último período. Platón no era capaz de distinguir el aspecto científico del aspecto moral del conocimiento de tipo superior y mucho menos delimitar el nivel de conciencia implícito. De no ser así nunca habría llegado

9. *Id.*, p. 108.
10. *Id.*, p. 110.
11. *Id.*, p. 112.

a creer (ni habría podido hacerlo) que el sólo hecho de conocer la Idea conducía espontáneamente a la actitud moral justa. La imagen que elaboró de la estructura del alma le condujo a creer que la conciencia (recordemos al auriga de la analogía del carro), en cuanto equivalente del conocimiento, se oponía a los deseos y a la cólera. Sólo Aristóteles será capaz de distinguir, más tarde, entre entendimiento cognoscitivo, entendimiento moral y conciencia. Pero la incapacidad de Platón, hasta el último período de su vida, de alcanzar sin equívocos esta diferenciación conceptual, a saber, un modelo más conforme con la realidad del alma, no es en modo alguno casual ni independiente de la teoría, primero inmanente, luego trascendente, de la virtud enseñable. La premisa menor falsa, lejos de ser independiente de la premisa mayor, está en relación integral con ella.

La otra proposición menor equivocada es consecuencia de la analogía tomada de la técnica. El mismo error se encuentra, a decir verdad, en Aristóteles. Platón establecía analogías *mecánicas* y directas entre técnica y moral (no tardaremos en ver, a propósito de Aristóteles, el motivo por el que la aplicación mecánica de la analogía técnica contribuía a la simplificación y esquematización de la teoría del justo medio moral). Las dos proposiciones menores equivocadas proceden pues de su concepción filosófica: por ello la conclusión alcanzada en el interior del sistema constituye no sólo la refutación del método deductivo, sino también de las tesis por demostrar. Platón pulveriza su punto de partida ético no sólo en apariencia, sino también en la realidad.

En este sentido, la teoría de la virtud enseñable, interpretada de manera inmanentista, como algo que puede explicarse y realizarse en el seno de la sociedad humana, desemboca en una conclusión absurda, inaceptable para el filósofo mismo. En efecto, destruye el punto de partida ético. ¿No era éste para la moralidad platónica la buena intención, la pureza de la intención? Para un hombre que prefiere sufrir una injusticia a cometerla, que es infeliz si no expía su culpa, la pureza intencional es una *conditio sine qua non*. Que queda, en efecto, como criterio moral absoluto incluso para el Platón maduro. Lo vemos expresado en *Las leyes* bajo un perfil jurídico: «Se dispondrá que ni siquiera sea injusticia el daño cometido [involuntariamente], sin que su magnitud influya para nada. Con frecuencia diremos, por el contrario, que cometerá injusticia quien fuere causa de beneficio ajeno

allí donde dicho beneficio no redunde en cosa buena alguna.»[12]

Por otro lado, el principio de la virtud enseñable, así como el de su cognoscibilidad y comprensión inmanente, dan a entender que la intención moral es indiferente, que la mentira, la maldad consciente y los actos hechos con mala intención son superiores al acto hecho con intención buena: Odiseo es superior, incluso moralmente, a Aquiles. Un abismo profundo e insalvable separa la actitud moral y la ética terrena, el imperativo moral y el conocimiento de la moral, el *daimón* y su demostrabilidad. Todos los intentos platónicos de superar este abismo por el lado del conocimiento son vanos. No es pues inconsecuente que la primera etapa de su filosofía termine con la admisión relativa de la propia verdad: «HIPIAS: Realmente, Sócrates, me resulta imposible concederte eso. SÓCRATES: Y a mí también, Hipias, me es imposible concedérmelo a mí mismo.»

La imposibilidad de solucionar la contradicción entre la moralidad subjetiva y la moralidad social comprensible racionalmente le conduce a una crisis filosófica. El rico caudal de los diálogos éticos queda interrumpido por conversaciones cuyo objeto es extraño a los problemas esenciales y vitales que le interesan. El *Cratilo* se ocupa de lingüística y el *Menéxeno* abandona incluso la forma dialogada. No es ya una obra filosófica, sino una obra retórica. La crisis termina con la capitulación parcial del filósofo: renuncia a creer en la posibilidad de resolver los problemas en la inmanencia del mundo.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la crisis aún no ha terminado. En efecto, las luchas internas del joven Platón son la expresión de una contradicción que tendrá un papel importante en aquélla. Por primera vez tienen expresión filosófica la afirmación y al mismo tiempo el fracaso de la moralidad subjetiva. Este fracaso no será el único en la historia de la filosofía. El planteamiento platónico del problema, su moralidad subjetiva están en relación con la época y la toma de posición al respecto; pero el resultado a

12. PLATÓN, *Las leyes*, ed. de J. Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960. Y en *OO. CC.*, *cit.*, pp. 1274-1516. [Dado que el texto original de Agnes Heller remite siempre a la paginación de la bibliografía que utiliza —la numeración de Stephanus que incluimos en las notas es nuestra—, nos hemos limitado a traducir de su versión, incapaces de encontrar el pasaje correspondiente. *N. de los TT.*]

que llega expresa, a nivel general, la contradicción estructural de todos los razonamientos caracterizados por un punto de partida análogo. El joven Platón tiene el mérito histórico de haber reducido al absurdo las contradicciones insolubles de la moralidad.

Segundo período. El salto a la trascendencia

Como hemos visto, la comprensión platónica de la contradicción insoluble de moralidad y existencia no le lleva a una solución definitiva. El filósofo de la polis, que se lanza en busca de un Estado realizable, rastrea en realidad una moral realizable. En la búsqueda tendrá necesidad de dos puntos fijos: el uno en la objetividad, en la subjetividad el otro.

El primero no puede ser inmanente a lo social porque, como hemos visto, Platón es incapaz de concebir una sola porción de realidad en el seno de la inmanencia. Por ello el punto fijo objetivo es metasocial, trascendente. Tampoco puede ser social el punto fijo subjetivo, puesto que Platón no alcanza a reintegrar la actitud moral al conjunto de las condiciones sociales. Por todo ello, el punto fijo subjetivo será, en última instancia, igualmente trascendente. El conocimiento estará determinado según la relación de estas dos transcendencias —la subjetiva y la objetiva— y el hecho fundamental de esta relación será, evidentemente, la objetividad. En definitiva, la relación entre ambas transcendencias, postulada como fija, será invocada para probar no sólo la legitimidad de la moral, sino además su posibilidad y su existencia incluso en el mundo de la inmanencia. Lo inextricable de las relaciones reales empuja a Platón a la búsqueda de relaciones imaginarias. Junto con los puntos fijos acabará por introducirse en la concepción platónica la mística pitagórica.

La teoría del alma y la teoría de las ideas se forman y formulan en la filosofía platónica de manera paralela, a pesar de que la génesis se dé por conductos y modos diferentes, tanto en el plano metodológico como en el teórico. Pero mientras que en el interior del sistema la jerarquía de las ideas y del alma subordinaba ésta a aquéllas —el alma no podía extraer su contenido y posibilidades más que de las ideas—, en la construcción de los razonamientos lógicos la prioridad recae con mayor frecuencia en el alma y Platón no recurre

a la teoría de las ideas sino para justificar la actividad del alma, en primer lugar para demostrar la posibilidad del conocimiento.

En el *Fedro* encontramos la primera formulación de la teoría del alma. Puesto que la filología no ha establecido aún el orden cronológico de los diálogos, hemos dispuesto el nuestro según el parentesco filosófico. Hasta ahora, el filósofo consideraba el sujeto no sólo como punto de partida, sino también como punto de partida indefinible. Su concepción era subjetiva. Tras ser un ojo que observa el mundo, pero que el filósofo no puede mirar a su vez, es decir, someter al análisis, el alma se convierte en objeto.

La estructura platónica del alma es demasiado conocida y podemos pasar por alto los detalles. Es preciso, sin embargo, señalar la prudencia con que se describe el proceso de transformación del alma en objeto. Platón describe su estructura mediante una analogía, precisando que no corresponde del todo a la constitución efectiva del alma. «Definir el alma es un cometido que sólo un dios podría emprender y aun con tiempo, pero hablar de ella con imágenes es empresa humana y más breve.» [13]

Su reserva tiene dos facetas. Por un lado conserva un residuo de escepticismo gnoseológico, por el otro manifiesta ya claramente la mística de la nueva doctrina. Platón pone así entre paréntesis la sustancia del alma, al igual que su inmortalidad, su vida de ultratumba y, en última instancia, también la existencia de las ideas. Pero es imposible hablar durante demasiado tiempo con tanta cautela. Ni siquiera Platón cree que su analogía pueda resolver el problema de la estructura del alma ni que —como veremos en la *República*— las almas humanas puedan clasificarse en almas de oro, de plata y de bronce. Ni siquiera él cree en serio que las almas que no han contemplado las ideas hayan de adoptar nueva forma en la vida futura y entrar en el cuerpo de seres humanos distintos; y menos aún que las almas, por ejemplo, que no hayan visto nunca las ideas hayan de entrar en el cuerpo de los tiranos y los sofistas. Pero por muy lejos que esté de creer seriamente lo que le ha enseñado la mística pitagórica, por duro que sea el ataque de su pensamiento, nutrido de racionalismo ático, a las soluciones que buscan refugio en la mística, ningu-

13. *Id.*, *Fedón*, ed. de Luis Gil en *OO. CC.*, *cit.* Véase también, misma edición, en *Id.*, *El banquete, Fedón, Fedro*, Guadarrama, Madrid, 1969.

na otra solución se ofrece a sus problemas. Así las cosas, se ve obligado a tomarse en serio poco a poco, gradual y casi inadvertidamente, la precaución de sus propios paréntesis y a postular como realidad reconocida, a aceptar por sí mismo y por último a proclamar con entusiasmo todo lo que al principio había disfrazado de alegoría, como mito, como simple analogía; todo lo que, en definitiva, había mantenido a distancia con cierta ironía. Podemos observar esta evolución en todas sus tesis formuladas «entre paréntesis». En el *Menón* la anamnesis no es más que una hipótesis frívola, un juego intelectual que luego se vuelve realidad en el *Fedro*. La triple estructura del alma, que es aquí una simple alegoría, se convierte en un hecho «demostrado» en el Fedón. La inmortalidad del alma no es sino una imagen, una hipótesis, una posibilidad no demostrada todavía en el *Fedro* y *La República*: en el *Fedón* es ya una necesidad y en *Las leyes* es el objeto de interminables disquisiciones patéticas. Es muy difícil, en realidad, encontrar una cesura en el proceso emprendido por la progresión de los paréntesis, un momento a partir del cual observar la reducción de la presunta necesidad de la enseñanza moral y el paulatino auge de la convicción científica. Pero si la aparición de los paréntesis es históricamente un proceso continuo, en la teoría constituye un salto, un salto a la trascendencia.

La estructura platónica del alma se basa en la hegemonía absoluta de la razón. Razón indiferenciada, no articulada, homogénea. Se trata de un retazo del intelectualismo socrático, un residuo de racionalismo ético, de la identificación de virtud y conocimiento. Pero en el contexto platónico este intelectualismo toma la dirección opuesta. Aun siendo utópico, el racionalismo ético clásico todavía forma parte de este mundo. Por el contrario, en Platón la hegemonía del conocimiento no se realiza en el mundo inmanente, sino en el trascendente. El alma conoce las ideas en el mundo trascendente antes del nacimiento. El conocimiento efectivo de la realidad no es, por lo tanto, sino una reminiscencia de lo que el alma ha visto antes de su nacimiento. En el antiguo racionalismo ético, el conocimiento de la virtud significaba realmente un conocimiento, esto es, la exploración de una realidad nueva, la indagación de nuevas verdades. Recordar las ideas es, por el contrario, evocar *lo antiguo*: no se trata de un proceso activo, sino pasivo, es en el fondo un *no conocimiento*. De elemento activo, por consiguiente, la razón se ha transformado

en elemento contemplativo, cuya función exploradora de la verdad es sólo aparente y no real.

La razón conserva todavía su función ética, que consiste en dominar las otras dos esferas del alma: el deseo y la cólera.

En el *Fedro,* el deseo es un elemento negativo, gravoso, y la esfera de la cólera no puede ser moralmente positiva más que en la medida en que armoniza con la razón soberana. Entre *deseo* y *razón* se da pues una contradicción desnuda. Entre ambos sólo es posible una relación armónica: la relación de sujeción, de dominio y de servidumbre. De este modo, el deseo y la cólera se deslizan hacia lo irracional; a decir verdad, podemos hablar con todo derecho de una esfera irracional en el Platón del *Fedro.* Por el contrario, en Aristóteles, en quien esta jerarquía se descompone o, mejor aún, pierde la rigidez, en quien se demuestra que en la esfera del deseo y de la cólera hay también un puesto para la voluntad, lo no racional no se asimila nunca a lo irracional.

La atmósfera ascética del *Fedro* mana precisamente de esa rígida jerarquía entre la razón homogénea y las restantes esferas del alma. Reduciendo al absurdo la contradicción rígida, Platón no puede evitar las conclusiones ascéticas. Pero la ascesis es extraña a la ética de la polis. Los ascetas de la época, los cínicos, son los filósofos de la soledad que, rechazando los placeres, renuncian al mismo tiempo y con conocimiento de causa a la comunidad de la polis. La ascesis puede ser una cualidad de la moralidad individual, pero no de la moralidad que aspira al universalismo en la sociedad. Así, que Platón vuelva a abordar más tarde las conclusiones ascéticas procedentes de su concepción de la estructura del alma y en el *Filebo* busque un compromiso entre la hegemonía de la razón y el antiguo ideal del hombre universal no es sólo una consecuencia de su dialéctica, sino también de su teoría política.

Platón mantiene, pues, la estructura abstracta del racionalismo ético, pero confiriéndole un contenido del todo diferente, un contenido místico, ascético, vinculado a la transcendencia.

La base del racionalismo ético trascendente se nutre de la teoría de las ideas. El contexto en que la teoría de las ideas aparece por vez primera da qué pensar. En el Cratilo se aprecia el siguiente diálogo entre Sócrates y Hermógenes:

«SÓCRATES: (...) ¿En qué pone los ojos el carpintero cuando hace la lanzadera? ¿No es sobre un objeto que sea naturalmente adecuado para el arte de tejer?

»HERMÓGENES: Ciertamente.

»SÓCRATES: Y si la lanzadera se rompe durante su fabricación, ¿acaso la rehará teniendo ante sus ojos la lanzadera rota? ¿O más bien pondrá los ojos en la forma en que se inspiró al hacer la lanzadera que ha roto?

»HERMÓGENES: Sobre la forma, me parece.

»SÓCRATES: ¿Tendríamos pues pleno derecho a decir que ésa es la lanzadera en sí?

»HERMÓGENES: Ésa es mi opinión.

»SÓCRATES: Cuando se trata de hacer una lanzadera para un vestido ligero o grueso, de lino, de lana o de cualquier otra clase, deberán tener todas la forma de la lanzadera y, por otra parte, habrá que aplicar a cada obra el tipo que naturalmente resulta el más apropiado para cada objeto, ¿no es así?

»HERMÓGENES: Sí.

»SÓCRATES: Y lo mismo habrá de valer para los otros instrumentos (...).» [14]

Descubrimos así que en el origen de la teoría platónica de las ideas se da un intento de aprehender dos fenómenos recíprocamente vinculados. El primero es la idealización, el segundo, la teleología del trabajo. Es sabido que en Sócrates el conocimiento era idéntico a la idealización. En su opinión, un fenómeno se conoce cuando le devolvemos el concepto exacto y le damos una definición. La universalidad y substancialidad del fenómeno pueden, pues, expresarse mediante y sólo mediante conceptos. Por cuanto sabemos de Sócrates, podemos suponer que consideraba esta substancia y esta universalidad productos subjetivos del pensamiento: la idea de la existencia objetiva del concepto ni siquiera la columbró.

Esta suposición encuentra un apoyo en el hecho de que, a pesar del papel relevante jugado por la idealización en la primera fase platónica, los conceptos seguían siendo subjetivos; eran productos de la conciencia individual, derivados de la capacidad de la conciencia humana de conocer la realidad.

Si Platón hubiese considerado la universalidad y substan-

14. PLATÓN, *Cratilo*, trad. de Francisco de P. Samaranch, en *OO. CC.*, *cit.*, pp. 512-513. [Donde dice «forma» otros traductores prefieren «idea». *N. de los TT.*]

cialidad del concepto en cuanto problemas de la conciencia, probablemente la teoría de las ideas no habría existido jamás. Pero en vez de hablar de los conceptos y su conocimiento *en general,* habló de los conceptos éticos y de su conocimiento *particular.* Su fin primero era la elaboración de conceptos éticos, sobre todo del concepto de «bien» y de «virtud». Puesto que tales conceptos no existen más que en la conciencia individual, la principal aspiración de platón —establecer una nueva ética de la polis, una ética general— se manifiesta imposible. Por ello no pudo detenerse en la interpretación de los conceptos como fenómenos subjetivos, como reflejos. Por otro lado, la demostración de su contenido real y objetivo le habría exigido el paso analítico a las leyes generales de la moral existente y la interpretación de los conceptos éticos del individuo, es decir, del hombre social, como un fragmento —un fragmento importante— de la objetividad global. Su punto de partida, sin embargo, le impidió esta solución. Como hemos visto, la moralidad subjetiva, en cuanto base teórica, no es capaz de proporcionar un análisis científico del *statu quo* moral objetivo. Ni es ésta su intención. Por ello, cuando emprende el análisis del proceso de idealización, se encuentra ante un dilema: o abandonar la base moral, aprehendiendo de este modo el movimiento objetivo de la moral, o abandonar la aspiración a la objetividad, el intento de buscar la raíz del fragmento general, esencial, conceptual, más allá de la conciencia subjetiva. Platón no quiso —ni pudo— aceptar ese dilema. Por consiguiente eligió una solución falsa, la teoría de las ideas, que elimina el problema planteado por la realidad sin realizarlo. Los conceptos morales del individuo, así como lo universal y substancial que existen y *pueden encontrarse en la ética, se interpretan en la teoría* platónica con criterio de reflejos, de simples aprehensiones de las esencias conceptuales que se dan independientemente del mundo humano. Ya hemos dicho que el conocimiento, la formación de los conceptos, pierde de este modo su carácter de conocimiento efectivo desde el momento en que no está obligado en modo alguno a abordar activamente lo esencial en la infinitud de los fenómenos, ni siquiera una relación en su totalidad homogénea: lo esencial viene dado desde el comienzo, no hace falta nada más que recordarlo. Se trataba pues de una solución sencilla, pero capaz de explicarlo todo. Aunque a causa de la misma era preciso sacrificar la realidad y —como veremos—, básicamente, la ética misma.

En este punto se plantea una cuestión metodológica: «cómo» abordar la sustancia, «cómo» proceder a la idealización. La respuesta platónica, que se mantiene en una posición moralista, no puede por menos de ser idealista. Sin abandonar la subordinación a la ética, la gnoseología será conducida a un *impasse*; y no será la última vez que la ética adopte este papel de hetaira seductora en la historia de la filosofía.

Pero es el caso que el problema de la teleología del trabajo —problema estrechamente emparentado con los anteriores— conduce igualmente a la teoría de las ideas. El trabajo, la técnica, están en el centro de los intereses de la época (y volveremos sobre este fenómeno con un análisis más detallado a propósito de Aristóteles). La tesis de que el trabajo, en la época dorada de la polis, sufría un rotundo desprecio no es más que una leyenda. Cierto que se despreciaba el trabajo de los esclavos, pero una parte importante de los hombres libres trabajaba y a este trabajo se le aplicaba el honroso nombre de *techné*. La polis tenía en alta estima la actividad del médico, del arquitecto, del carpintero, del tornero, del marinero, etc.: la especie humana debía de estar orgullosa de que el hombre fuese capaz de todas estas actividades. Es verdad, sin embargo, que la distinción entre trabajo honroso y trabajo despreciado dependía del nivel de conciencia con que el trabajador se había propuesto un objetivo laboral.

La consideración social se centraba en los oficios en que dominaba la actividad tendente a un objetivo determinado, la habilidad personal y la capacidad intelectual del hombre. Se despreciaba a aquellos que trabajaban en la ignorancia de los fines —no del objetivo parcial e inmediato, sino del substancial, a saber, el objetivo final de la actividad global— y que desempeñaban faenas donde no tenía cabida la habilidad personal, la capacidad intelectual o la excepcional destreza de la mano. Por ejemplo, el trabajo de los esclavos era tosco. El esclavo no tenía ningún interés en crear cosas perfectas. Ignoraba el sentido final. Su aspiración subjetiva no era alcanzar el fin de su trabajo, sino la mera subsistencia. Por eso, el hombre antiguo despreciaba el trabajo servil (más abajo analizaremos, siempre a propósito de Aristóteles, los prejuicios de clase que acompañaban y, más aún, acentuaban, este desprecio). El trabajador libre tenía el mayor interés en realizar un trabajo perfecto, puesto que —a diferencia del esclavo— ello podía acarrear una mejora de sus condiciones laborales y un aumento de la estima de los conciudadanos proporcional a la

perfección de su trabajo. El trabajador libre era más o menos artista, creaba de modo teleológico, innovaba, inventaba. Por eso, el trabajo se convirtió en símbolo del poder del hombre.

Precisamente, en el momento en que el análisis de la conciencia humana se volvía problema filosófico, también el trabajo acabó por ser, necesariamente, objeto de análisis. El pleno aprecio del trabajo libre y teleológico constituyó un momento de la toma de conciencia del hombre: el trabajo formaba parte integral de la conciencia humana. Anaxágoras (y algunos sostienen que Sócrates también) afirmaba que la mano diferencia al hombre del animal y que el estímulo de la evolución humana era la creciente habilidad de dicho miembro. La resurrección del mito de Prometeo, es decir, la atribución de un lugar básico en la historia humana al descubrimiento del fuego, no es sino el desarrollo de esta tesis. No es imposible que el origen de la idealización fuera una consecuencia directa del análisis de la teleología del trabajo, análisis que no pasó sin dejar huellas en la obra de Platón, que siempre había recurrido al trabajo como cantera de analogías para demostrar sus tesis al respecto.

¿Hasta dónde llega Platón cuando analiza el trabajo? Llega a hacer constar por lo menos que el trabajo es una actividad consciente de sus fines, a saber, caracterizada por la existencia mental del concepto objetual previa a la existencia del objeto en la realidad. Además, el objeto correspondiente al concepto no lo realiza directamente la actividad del hombre, dado que la selección de las herramientas concretas de que se sirve para dar cuerpo a la imagen preexistente juega un papel equivalente al del concepto. La cuestión, por lo tanto, sigue abierta: ¿de qué modo entra en la mente humana el concepto del objeto que pretende realizar? Para responder a esta nueva pregunta o, mejor aún, para esbozar una primera respuesta válida, era preciso analizar el proceso de trabajo en tanto que *techné* sobre la base de un postulado teleológico. Una vez más será Aristóteles quien, en la *Metafísica*, encuentre por vez primera el método que le permitirá resolver realmente este problema: lo hará tratando de definir la relación entre causalidad y teleología y, hasta cierto punto, llegará incluso a reconocer la oposición de las relaciones causales y las teleológicas. (Para este problema, *cf.* el análisis de Nicolai Hartmann.)[15]

15. Nicolai HARTMANN, *Teleologisches Denken*, Berlín, 1951. [Trad.

Pero Platón, que se interesa en este problema sólo desde el punto de vista de la conciencia humana y no del de la relación con la naturaleza, no puede vacilar en este punto. No llega a explicar de modo inmanente de qué forma el no ser es antes un concepto que luego se convierte en objeto realmente existente. Para resolver el problema debe dar asimismo el salto a la trascendencia. Así, para crear la lanzadera es preciso que exista «la lanzadera en sí», fuera de la conciencia del hombre. El origen de la actividad que determina el propio fin es, por lo tanto, el hecho de que el hombre cree el concepto de algo que ya existe, no en la realidad, sino en el mundo de las ideas; que se proponga como fin la realización de este objeto que existe, pero que no pertenece al mundo.

No es casual, dicho sea de paso, que el concepto de las ideas surja por vez primera en la filosofía platónica durante el análisis del proceso de trabajo; en efecto, el nacimiento de la teoría de las ideas se explica en parte en la toma de conciencia del proceso teleológico del trabajo, aunque sin descubrir todavía sus orígenes reales. Podemos añadir que la solución platónica, muy sencilla en apariencia, desemboca una vez más en el abandono de la realidad. La actividad dotada de objetivos no es, de hecho, auténtica teleología si no crea algo nuevo que no exista aún en el mundo de la naturaleza humanizada, si no se basa en el conocimiento de las conexiones reales. No es, por el contrario, auténtica teleología si tiene por finalidad algo dado de manera trascendente, antes aun de tomar forma en el cerebro del hombre. La teoría de las ideas anula el verdadero problema en lugar de resolverlo; lo que hace es eliminar la teleología cuya aplicación constituía en principio su razón de ser. Esta contradicción tendrá consecuencias de amplio alcance. Mientras estima la teleología como inmanente, el hombre puede estar orgulloso de sí, al igual que Prometeo o el coro de *Antígona*. El hombre puede sentirse orgulloso de la naturaleza humanizada en tanto que creación suya. Y en este caso podemos hablar de orgullo legítimo. Pero la fuente del orgullo humano comienza a secarse desde el momento en que todo lo que el hombre puede crear parece preexistir en la trascendencia a la creación e incluso a la misma existencia del hombre. La humanización del hombre no es ya obra de éste, todo es para él un don proce-

---

cast., «El pensar teleológico», en *Id.*, *Ontología*, vol. v, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.]

dente del mundo de los dioses-ideas. Al igual que el conocimiento, el trabajo pasa de gesto activo a proceso pasivo: el hombre no es ya el amo del mundo, antes bien el siervo de los dioses-ideas.

En efecto, una «solución» semejante al problema de la teleología no fue necesaria ni siquiera en la Antigüedad. Nos lo prueba el caso de Aristóteles. Pero la solución procedía necesariamente de la concepción platónica fundamental. Sin abandonar el moralismo ni siquiera en el plano teórico, Platón se interesa por el trabajo sólo en la medida en que éste presenta un paralelismo con la moralidad, allí donde es una praxis subjetiva: sigue quedando totalmente fuera esa totalidad de la que este problema no es sino un aspecto. El resultado no puede por menos de ser, en consecuencia, una solución falsa. También aquí Platón se ha dejado seducir por la ética.

Analizaremos ahora algunos aspectos de la teoría platónica del trabajo o sólo indirectamente vinculados —por medio de la teoría del conocimiento— a su ética y a sus ideas políticas, aspectos presentes ya sin duda en Sócrates y que jugaron cierto papel en los primeros sofistas.

Pero el enfoque platónico del trabajo —así como de su forma superior, la técnica—, en cuanto problema directamente *político*, no tiene vínculo lógico alguno con el problema teórico anterior; es más, con frecuencia se encuentra en patente contradicción con éste.

Al hacer de la comunidad una comunidad aristocrática restringida, Platón excluye de su Estado a todos los artesanos, negándoles cualquier derecho político; en la *República* les niega incluso la participación de las cualidades morales superiores. Por inútil que sea detenerse en esta concepción aristocrática y apologética, es necesario sin embargo poner de manifiesto la contradicción oculta. Platón rechaza el derecho a la actividad política, así como la posesión de las cualidades morales superiores a los hombres cuya actividad le parece, a lo largo de toda su vida e incluso en los diálogos últimos y en *Las leyes*, análoga a la moral. Para explicar las verdades morales, la metodología platónica utiliza por doquier analogías tomadas del mundo del trabajo. De este modo, en relación con el trabajo se agudiza en un sentido cada vez más radical la contradicción entre el sistema político aristocrático de Platón y el método analítico heredado de Sócrates.

Los ritmos de esta progresión son fáciles de constatar. Es sabido que, en el *Menón* concretamente, el Sócrates platónico hace que un esclavo ignorante acabe deduciendo el teorema de Pitágoras; en tal época, pues, juzgaba válida la reminiscencia, el tipo superior de conocimiento, no sólo para los monarcas, sino también para los esclavos situados fuera de la sociedad. Sólo más tarde, después del salto a la trascendencia, excluirá Platón a ciertas capas sociales del conocimiento absoluto: en primer lugar a los esclavos y con ellos a todos los que vivían de su trabajo, así se tratase del trabajo más elevado.

La elaboración de la teoría de las ideas procede, en consecuencia y de modo natural, de la *ética* platónica. El motivo por el que los problemas restantes —gnoseológicos— desembocan todos en definitiva en la teoría de las ideas, se cifra en el hecho de que sin ellos Platón habría sido incapaz de resolver los problemas morales, en su opinión fundamentales. La primacía de la ética deriva de la cuestión del «qué hacer», capital en el complejo de la filosofía platónica y a la que Platón lo subordina todo. No es casual, por consiguiente, que el *Fedro*, donde la teoría del alma y la teoría de las ideas aparecen juntas por vez primera, termine con la plegaria de Sócrates: «Oh, Pan querido, y demás dioses de este lugar, concededme el ser bello en mi interior. Y que cuanto muestro al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí. Ojalá considere rico al sabio, y sea el total de mi dinero lo que nadie sino el hombre moderado puede llevarse consigo o transportar.» [16]

* *

La República es una síntesis de todos los problemas éticos que preocupan a Platón en la segunda fase de su evolución. Comienza como cualquiera de los primeros diálogos. El objeto temático no es la comunicabilidad del valor o de la virtud, sino la justicia misma. Sócrates-Platón analiza de forma aforística la definición trivial de la justicia, demostrando su relatividad y al propio tiempo su nulidad. Si se hubiese tratado de uno de los primeros diálogos, todo ha-

16. PLATÓN, *Fedro (279 b-c)*, ed. bilingüe de Luis Gil Fernández, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 83; misma trad. en *Id.*, *El banquete, Fedón, Fedro*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, p. 383. Y en *Id.*, *OO. CC.*, *cit.*, p. 884, trad. de María Araujo, con algunas variantes.

bría terminado aquí. Pero *La República,* por el contrario, es aquí donde tiene su verdadero comienzo. Uno de los interlocutores es Trasímaco, miembro de los Treinta Tiranos, notable sofista, que comienza por desarrollar los propios argumentos. Un duelo fascinante, más dramático incluso que un duelo a espada, se sucede entre Trasímaco y Sócrates. Es una lucha de ideas en que la apuesta es el alma, las convenciones, la moral humana. Se trata del enfrentamiento de dos puntos de vista diametralmente opuestos. El alma humana en juego está representada por Glaucón, que ostenta en el diálogo el papel del coro de las grandes tragedias. Es el ateniense medio, lleno de buena voluntad, inteligente, ávido de saber, de una honradez por encima de la media, aunque con todo, un hombre medio que expresa la opinión y el espíritu de la masa ateniense ideal. Ni Sócrates ni Trasímaco buscan en primera instancia convencer al otro: los dos pretenden convencer a Glaucón, al ateniense medio, al coro. Por ello, Glaucón, que no representa por sí mismo ninguna idea nueva, que se limita a reflexionar razonablemente todo lo que se le expone, tiene desde la óptica compositiva, un papel capital en el diálogo. Esta composición de índole teatral evoca instantáneamente otro drama que se desarrollará milenios después: la lucha entre Settembrini y Naphta por convencer a Hans Castorp.* No obstante parecer gratuita, dicha analogía no lo es en modo alguno. La historia produce a menudo, no situaciones idénticas, sino, por utilizar una categoría cara a Platón, semejanzas. Cuando una sociedad, una ética social, están al borde de la disolución, el mundo antiguo produce dos tipos fundamentales de caracteres. El uno pugna por conservar las virtudes periclitadas en un momento en el que han perdido ya la base que las sustentaba y el otro acepta abiertamente, con cinismo incluso, hasta el extremo de aceptar todas las consecuencias, la disgregación moral. Y el hombre de esta época —si no existe ninguna moralidad de nuevo cuño, como sucede en tiempos de Platón, o si, como en el caso de Hans Castorp, no se percibe la existencia de esta moralidad en concreto— se debate necesariamente entre las dos polarizaciones, sin encontrar descanso ni solución. Desde esta perspectiva, es lícito nuestro acercamiento, en cuanto que personajes análogos y no idénticos, de Sócrates y Settembrini, Tra-

* Personajes de *La montaña mágica,* de Thomas Mann. *(N. [de] los TT.)*

símaco y Naphta, Glaucón y Hans Castorp. Las dos obras, en su contexto preciso, son, en sentido lato, del todo distintas. Milenios más tarde, la novela dejará abierto un problema inconcluso; milenios antes, el filósofo había violentado el tema para acabar dándole una solución falsa.

A modo de argumento fuerte, sostiene Trasímaco que la justicia es siempre justicia de clase. «¿Y no dicta cada gobierno las leyes que le conviene? ¿El democrático, democráticas, el tiránico, tiránicas, y así los restantes? Establecidas las leyes, los gobernantes demuestran que para los gobernados es justo lo que a ellos les conviene. ¿No castigan a quienes violan estas leyes como culpables de una acción injusta?» [17] Esta afirmación es del todo válida en derecho: precisamente los cambios repentinos sufridos en la forma de gobierno ateniense a fines del siglo V a.C. permiten columbrar la verdad en ella. En realidad, Trasímaco identifica el respeto a la ley con la justicia. Puesto que existe una sola ley en el Estado y domina una sola clase o estrato, es inevitable concluir que existe una sola justicia y que la justicia es siempre idéntica a la ley dominante de la clase dominante. Identificar el respeto a la ley con la justicia es una tradición normal en la democracia de la polis. Es fruto de la época en que la ley, en su esencia, representaba el conjunto de la población libre. En esta época, pese a que en la práctica no era aún total la identida de legalidad y justicia, en la teoría eran sinónimas. Pero es absurdo mantener esta identidad en una época en que la ley representa a uno u otro de los grupos de presión continuamente en pugna, en una época en que, además, la alternancia se sucedía a gran velocidad. Es entonces cuando se impone la necesidad de desdoblar la noción de justicia. Resulta de esto, por un lado, la justicia jurídica —es decir, la observancia de las leyes—, por el otro, la observancia de las verdades morales no objetivadas bajo la forma de leyes y que pueden expresar bien intereses particulares, bien intereses generales, opuestos en su caso a los de la capa social dominante, bien incluso relaciones entre individuos y no necesariamente relaciones de éstos con la ley. Así es como Aristóteles, reconociendo esta necesidad objetiva, desdoblará más

17. Platón, *República (338 e)*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, trad. de Antonio Camarero, introd. y notas de Luis Farré, p. 113. *Cf.* asimismo la ed. bilingüe de J. Manuel Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, 3 vols., y la versión de J. A. Míguez en Platón, *OO. CC.*, *cit.*, p. 673.

tarde el concepto de justicia, cosa que no hacen ni Trasímaco ni Sócrates. Los dos operan con un solo concepto de justicia: mientras que el primero no conoce sino un concepto que es sinónimo de la ley, Sócrates no conoce otro que el de justicia moral y ética. La devaluación del concepto de justicia moral, la ignorancia de la diversidad del concepto de justicia en el seno de los estratos sociales opuestos, son los factores que vuelven el pensamiento de Trasímaco esquemático y unilateral y hacen de él un punto de partida falso.

Pasemos empero a considerar los otros argumentos de Trasímaco. En un mundo donde la ley y la justicia son idénticas, ¿qué suerte corre el individuo que se encuentra fuera del orden dominante y que por consiguiente no se beneficia de la ley llamada justicia por quienes detentan el poder? Si el hombre es justo, es decir, si obedece la ley, actúa contra sus propios valores e intereses y es así débil y corto de miras. La justicia será, por lo tanto, la prerrogativa de los débiles y los necios. ¡Es preciso, pues, ser temerario, arrojado, injusto! ¡Es preciso oponerse a las leyes dominantes! Una posición de este tipo no es condenable por sí misma.

Ahora bien: en una situación revolucionaria, en un período donde son viables las acciones revolucionarias de masas, una teoría de ese género podría constituir el resorte impulsor. Pero en la Atenas de la época no se da la posibilidad de actos colectivos revolucionarios. Cualquier revuelta contra la democracia en el poder estaba destinada al fracaso, ya que habría sido una revuelta o aristocrática o individual, dirigida no sólo contra todo aquello que, según la ley dada, servía efectivamente a los intereses del estrato dominante, sino también contra el contenido moral que todavía representaba la tradición de la democracia de la polis. «Con el hombre injusto ocurre todo lo contrario; y entiendo por injusto al hombre que, como ya he dicho antes, puede tener grandes ventajas sobre los demás. Ése es el hombre que precisas considerar si quieres comprender hasta dónde le es más conveniente la injusticia que la justicia.» [18] Resulta claro, pues, que Trasímaco descubre la justicia de clase, la justicia parcial, para justificar con ella la disgregación moral de la época. Su razonamiento sirve para justificar todo lo que el hombre privado hace o pretende hacer en interés propio, sin ningún miramiento hacia los intereses de la polis, sin la menor con-

18. *Id. (344 a),* Eudeba, *cit.,* p. 120.

sideración hacia los demás. Con la justicia de clase aniquila también la justicia moral. «Lo justo, como dije desde el principio, consiste en lo más conveniente para el más fuerte, y lo injusto, en lo más conveniente y provechoso para uno mismo.»[19] Trasímaco eleva el interés egoísta a norma de la actividad humana. De este modo se llega al otro polo, igualmente erróneo: a lo contrario de la posición platónica. Mientras que Platón-Sócrates rehúsa tomar en consideración los motivos humanos reales y la moral social de su época, oponiendo a éstos imperativos idealistas subjetivos, Trasímaco vuelve absolutos los actos y las motivaciones de la capa dominante, muy numerosa sin duda, que manifiesta el mayor radicalismo en la inmoralidad y desprecia los valores positivos ya establecidos de la moral todavía dominante. Con esta actitud, se convierte en abogado cínico y nihilista de la disgregación moral.

En no menor medida, la argumentación de Sócrates-Platón no aniquila las debilidades teóricas y lógicas de los planteamientos de Trasímaco. Desde el comienzo mismo, Sócrates-Platón hace abstracción de las relaciones reales del mundo para elevarse a la esfera del «deber-ser». Su punto de partida es la idea de que los gobernantes no hacen lo que es bueno para ellos, sino lo que es bueno para sus subordinados. Está claro que Platón sabe muy bien que los gobernantes de su época no obran de este modo. Pero cuando habla de «gobernante» se refiere ya a la idea, al concepto puro del gobernante ideal. *La teoría de las ideas, que es la que habría que demostrar, se encuentra ya presente en las premisas del razonamiento*: de donde resulta un error al mismo tiempo gnoseológico y lógico.

La segunda serie argumentativa de Sócrates-Platón se dirige contra la teoría del egoísmo absoluto de Trasímaco. No es cierto —dice Sócrates— que el hombre justo procure siempre obtener ventaja sobre los demás, que quiera situarse por encima de los demás hombres valiosos. De nuevo su argumento procede de la técnica: «Resumiendo: el justo no trata de imponerse a su semejante, sino al que le es contrario.»[20] Platón se permite en este punto una serie de cabriolas lógicas que no podemos analizar aquí. (Identifica la justicia jurídica con la justicia moral, introduciendo así una no-

19. *Id. (344 c), id.*, p. 121.
20. *Op. cit.*, p. 128 (pasaje en *349 c*).

ción distinta de la de su adversario: la identidad de justicia y moral. Además, considera hecho probado que la justicia, es decir, el bien, sea al mismo tiempo sabiduría y por consiguiente también el saber, etc.) La debilidad fundamental consiste en el uso de la técnica como analogía demostrativa, mientras que en la asimilación de la técnica no interviene precisamente lo que, según Trasímaco, es la esencia de la justicia: el interés de clase o estamento.

Platón pretende demostrar el valor de la justicia por su racionalidad, descuidando el problema de su existencia, sus posibilidades reales. Glaucón, cuya alma es el premio de la apuesta, no está satisfecho con las respuestas de Sócrates. No obstante simpatizar con sus enseñanzas, no las tiene por fundamentales: «...sin haber tenido ocasión de oír a nadie probar de forma razonada, como yo quisiera, que la justicia es mejor que la injusticia. Quiero escuchar el elogio de la justicia en sí misma y por sí misma...»[21] Glaucón lleva la atención del apologeta de la justicia a la realidad. Los justos no lo son porque hayan reconocido el valor moral puro de la justicia, porque posean la verdad, sino por un motivo mucho más sencillo: la injusticia cometida contra éstos les perjudicaría y, por lo demás, carecen del poder suficiente para cometer injusticias sin sufrirlas en carne propia. Por ello, la justicia no es el resultado de un razonamiento, sino de un compromiso moral. «Como dicen los defensores de la doctrina que expongo, todo hombre cree, con razón, que la injusticia es más útil que la justicia. Porque cualquier hombre que tuviese el poder de que antes hablé [fábula de Giges], y que no quisiera cometer injusticia ni apoderarse de los bienes ajenos, sería mirado por cuantos estuviesen en el secreto como el más desgraciado y el más insensato de los hombres.»[22]

He aquí, pues, que Glaucón propone un nuevo tema a los dos contrincantes en pugna por su alma. Aquél reconoce que ser abiertamente injusto no es causa de felicidad ni asunto demasiado razonable. Una vez en poder de los demás, el hombre manifiestamente injusto se verá afectado también por la injusticia. Aunque, ¿no es lo más conveniente y sabio ser injusto conservando la apariencia del justo? La injusticia nos permite conquistar bienes mundanos y la apariencia de la

21. *Id.*, p. 146 (pasaje en *358 c-d*).
22. *Id.*, p. 149 (pasaje en *360 d*).

equidad nos protege de las represalias y nos procura honores y estima. ¿No es acaso el más feliz aquel que viola le ley fingiendo observarla, que ofende a los demás mientras finge serles útil? ¿No es acaso la aspiración máxima cometer injusticias sin sufrirlas? El que se atiene a esta regla es, en efecto, más razonable que el justo de Sócrates que sufre las injusticias.

Sócrates-Platón debe demostrar ahora a Glaucón que el hombre feliz y próspero no es el que comete injusticia disfrazándola de equidad, sino el hombre realmente justo, el hombre totalmente moral. El modo como Glaucón plantea el problema ofrece ya argumentos suficientes a los defensores de los valores morales. De hecho, la pregunta nos parece del todo natural: ¿por qué el hombre injusto necesita la apariencia de la justicia? ¿qué importancia real tiene esto? ¿Se trata sólo de hipocresía particular o hay que buscarle raíces más profundas, arraigadas en la moralidad social? Platón-Sócrates no se sirve, sin embargo, de este tipo de motivaciones. En este caso admite que aquí se encuentra ante una mera fachada subjetiva y no se ocupa de buscarles las motivaciones objetivas. Puede bastar para explicar esta actitud la naturaleza de su concepción filosófica general. El ser social y el ser natural, ¿no son para él, en conjunto, una apariencia, una apariencia objetiva? Y una vez llevada a cabo esta reducción de todo el mundo real a la apariencia, ¿no se torna acaso imposible descubrir *en el interior* de este mundo la verdadera relación entre apariencia y esencia, a saber, entre la apariencia y el ser? Por esto no aborda la vía más sencilla para defender la ética o la moral social y se ve obligado a descuidar el problema de la apariencia para volver al dogma de la moralidad. Pero, ¿se puede demostrar a Glaucón, hombre realista, muy consciente de que la honradez no tiene recompensa en este mundo, que en la vida real el hombre más feliz y sabio es el hombre de moralidad absoluta? Ni Glaucón ni el coro ateniense pueden aceptar, sin embargo, la solución de que la paz del alma es recompensa suficiente, verbigracia, la posición de la moralidad pura. Sócrates-Platón sufre una derrota en la contienda; no se atreve a replicar satisfactoriamente a la argumentación de Glaucón.

Termina aquí la primera parte del diálogo, recayendo en el escepticismo, en la insolubilidad del problema. Pero Platón no quiere ya detenerse en este punto. Ya no acepta los límites del ser dado. Lo que se revela insoluble encontrará

solución en el mundo de lo que no existe. Quiere vencer a Trasímaco, *incluso a costa de perderse en la utopía.* El tono se vuelve patético. A partir de este momento, el análisis se centra en una sociedad inexistente, se describen hombres inexistentes y, creando nuevas relaciones entre un mundo imaginado y hombre imaginarios, se resuelven ahora con facilidad las contradicciones morales, insolubles en el mundo real. El diálogo deja de ser diálogo auténtico, confrontación de concepciones generales, lucha real por el alma del hombre, para reducirse a un análisis continuo, un sermón sólo interrumpido por las preguntas o las afirmaciones de los interlocutores.

Platón elabora la imagen del Estado ideal, del Estado que, según la definición pertinente de Marx, «no es más que la *idealización ateniense del régimen egipcio de castas*».[23]

De dicho estado deben eliminarse todos los factores que puedan provocar la disolución de la polis: la propiedad privada, la producción mercantil, las clases y las luchas de clases. Rígidas castas, basadas en una división del trabajo llevada hasta el extremo de que, además, se encuentran enfrentadas: cada una de ellas vive encerrada en su propio confín y atiende a su trabajo. Si bien los individuos pueden pasar de una casta a otra, sus confines son definitivos. El punto final de este sistema estatal de estructura en forma de pirámide, jerarquizada, no es otro que la cúspide misma del Estado: todas las partes están subordinadas a la totalidad, a la cúspide, a la jerarquía. No hay disgregación, pero tampoco movimiento. La totalidad vincula entre sí a cada uno de los componentes, pero aquélla, en cuanto tal, no depende de ninguno de éstos.

Si mantenemos en el nivel abstracto el análisis del sistema estatal propuesto por Platón, casi a pesar de nosotros mismos acabamos por trastocar el orden de atributo y substancia: *el estado ideal no es sino la idealización del estado.* Las particularidades analizadas por Platón se encuentran en realidad en todo Estado bajo la forma de tendencia, sea cual fuere la clase que éste representa. En todo Estado existe una clase dirigente a nivel administrativo, aislada, extraña al conjunto del Estado: es, sin embargo, sólo una tendencia su total se-

23. Karl MARX, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959 (2a.), trad. de Wenceslao Roces, vol. I, p. 299.

paración de las demás clases sociales y su configuración de cara exclusivamente a la dirección del Estado.

Dicha clase sólo está limitada, al igual que en Platón, de manera tendencial. Todos los Estados —salvo la democracia burguesa— excluyen de la sociedad a los explotados, pero sólo tendencialmente todos los trabajadores quedan excluidos de la sociedad por principio. Todos los Estados están jerarquizados, pero sólo tendencialmente ofrecen una jerarquía absoluta, intolerante ante las equiparaciones. Todo Estado representa *a priori* la subordinación del individuo a la totalidad, pero sólo tendencialmente no puede disponer el individuo de espacio alguno de movimiento en el seno del Estado y queda su existencia, su individualidad, subordinada de manera *absoluta* a los fines de la totalidad estatal. Todo Estado es hostil, en mayor o menor medida, al desarrollo libre de las artes y las ciencias, pero incluso en el régimen más reaccionario la subordinación a las necesidades estatales, no sólo de la creación, sino del mismo disfrute de una obra de arte, no representa sino una tendencia. El Estado de Platón es, por consiguiente, el Estado absoluto; es la idea del Estado elaborada por el intelecto de un filósofo que había elaborado las leyes del Estado en general. A decir verdad, jamás ha existido un Estado que haya alcanzado el nivel platónico. Jamás ha existido un Estado que haya llevado a tal extremo la opresión de los explotados, que haya sido capaz de imposibilitar hasta tal punto cualquier rebelión, que haya sabido reprimir con tanta minuciosidad toda iniciativa individual y suprimir en términos tan absolutos el campo de acción del hombre. Platón ha desvelado, subrayado, iluminado de forma genial cuanto de más enajenado había en los primeros estados. Y a pesar de reconocer su genialidad, nos quedamos aterrados ante el hecho de cómo el filósofo de la moralidad pudo, con su lógica inflexible, idealizar todo aquello que los mejores hombres de la humanidad han censurado a lo largo de milenios con luchas y protestas ininterrumpidas.

El Estado ideal es un Estado concebido por Platón ni más ni menos que para proteger la moralidad. Pero habiéndose transformado en la idealización del ser del Estado, sus esfuerzos dieron en lo opuesto. En el Estado platónico vemos perecer de tal suerte precisamente lo que Platón quiso salvar: la moralidad.

En la república ideal creó Platón un tipo de régimen político donde el hombre es justo, es decir, donde se da la coin-

cidencia entre su moral y la obediencia a la ley, y donde el bien, en lugar de ser un simple mandato, puede trocarse en costumbre. El Estado ideal creado por Platón no permite, sin embargo, tomar dos decisiones distintas respecto de un problema concreto o dar pábulo a las iniciativas del individuo, como tampoco —precisamente a causa del perfeccionamiento de la jerarquía— conceder importancia a la decisión y los actos del individuo: la autonomía relativa de los miembros del Estado queda así menguada, al igual que dejan de existir la posibilidad de la opción ante diversos actos, la responsabilidad individual y la moralidad misma. El contenido moral del acto se disuelve totalmente en la costumbre. El pedagogo educa al discípulo, éste aprende lo que el pedagogo le imparte y pone en práctica las facultades formadas de este modo. En vano buscaremos aquí una moral.

Platón salta de un extremo a otro. En un primer momento, en el Estado como tal, representa el filósofo la esencia de la moralidad, la moralidad en estado puro. Después postula un Estado ideal donde la legalidad pura, la obediencia y la costumbre moral son los únicos estímulos, donde, por consiguiente, el papel de la moralidad subjetiva se reduce a cero.

A causa precisamente de esa inseguridad metafísica entre moralidad pura y legalidad pura no atina Platón a percibir los problemas éticos cuya solución tenía ya, por otro lado, al alcance de la mano. Se trata ante todo de las categorías esenciales de la ética: el problema de la individualidad en la libertad y la acción moral. Dado que la libertad moral es un fenómeno de reciprocidad, una relación entre el individuo, de un lado, y la sociedad establecida, sus intereses y su ética, del otro, el problema de la libertad queda insoluble sin una adecuada elaboración de la categoría de relación. Cosa que es imposible en el ámbito de una concepción en que la sociedad no vale nada en el Estado real y el individuo vale otro tanto en el Estado ideal, por lo que la relación entre sociedad e individuo no alcanza jamás el rango de relación dialéctica, sino antes bien el de antagonismo irreductible. Del mismo modo, un filósofo para el que la acción individual es imposible en la realidad objetiva y para quien la acción posible no es nunca individual, sino que siempre está determinada por su filiación a una casta, un filósofo semejante es incapaz de penetrar en la esfera de la acción moral. Será nuevamente Aristóteles, el filósofo indagador de la inmanencia del mundo

social, forjador de una categoría de relación profana y dialéctica, quien plantee estos problemas.

Sería tentador creer que la transformación de la moral en legalidad pura, el salto del imperio de la moral a la supresión de todo motivo subjetivo, no fueron sino un momento casual, vinculado a la persona, al pensamiento individual de Platón. En modo alguno. Esta metamorfosis está implícita en la estructura interna de la moralidad. Para el hombre de la ética social la actitud moral es un caso extremo que no puede realizar del todo un hombre normal, que por consiguiente no puede constituir más que una tendencia aunque se trate de un caso individual. La moral cumple su función si mantiene el imperativo subjetivo, interior, de un hombre: sólo así continúa siendo uno de los factores activos de la ética social. En la moralidad abstracta, la subjetividad es inevitable incluso allí donde sirve para expresar los contenidos sociales de una objetividad general ya acaecidos o no dados todavía. Pero cuando la actitud de la moralidad pasa de ser norma subjetiva a norma objetiva, cuando un hombre impone su moralidad a los demás individuos, a los demás sujetos exteriores a él, y llega a hacer de ello una norma general para la sociedad, es el suyo un intento absurdo que contradice la naturaleza real del hombre social. Es imposible, incluso para la teoría, tomar la postura contraria a la psicología real del hombre social concreto, salvo mediante la violencia, sofocando las aspiraciones individuales de los demás.

Ahora bien, ¿no es el Estado por excelencia la instancia llamada a sofocar las aspiraciones individuales, a reducir el campo de la acción moral? Es el Estado el que debe cuidar que la moral absoluta imaginada y profesada por el filósofo o el político pueda convertirse en moralidad universal. Y desde el momento en que la moralidad se traduce en realidad objetiva, desde el momento en que se la aplican no sólo a ellos mismos, sino también a los demás, se convierte indefectiblemente en filosofía estatal de la intolerancia. Este fenómeno puede observarse con claridad en la relación entre la moral y el sistema estatal durante la dictadura de los Jacobinos. Los dirigentes jacobinos dieron tal vez el ejemplo histórico más significativo del intento de convertir la moralidad en una moral de Estado. Robespierre y Saint-Just querían imponer su sentido de la moralidad a todo el pueblo francés. Esto presupuso el terror de Estado o, mejor aún, era el terror de Estado el que presupuso esta tentativa. Es cierto que,

por lo que toca al contenido, esa dictadura y esa moral revolucionarias no tenían nada en común con el sistema y la ética estatal aristocrática imaginados por Platón. Tanto más numerosos eran los rasgos comunes por lo que afecta a la forma, a la estructura. De hecho, la dictadura y la moral jacobinas revelaron en la práctica, a saber, en el plano político y no sólo en la teoría, la afinidad estructural entre el intento de objetivar la moralidad y el conato de suprimir la moral propiamente dicha. Para terminar de esclarecer este paralelo subrayemos que en la dictadura jacobina —ejemplo casi único en la historia universal—, había filósofos en el poder. El Estado estaba dirigido por los mejores exponentes del espíritu francés de la época, por los representantes más conscientes del pensamiento de Rousseau. Aquí en la práctica, como en Platón en la teoría, la moralidad de los filósofos se convirtió en un deber de Estado, en una postura estatal, en una moral absoluta. Todo ello viene a demostrar que, aunque hay héroes que pueden hacer de moralistas en el plano subjetivo —si bien no esté compuesta de moralistas la mayoría de los héroes—, sólo en la esfera de la moral social concreta puede hacerse la política. Éste es, en definitiva, el gran error de Platón: pretender que fueran los filósofos los ejecutores del poder. Un error derivado en gran parte del intento de generalizar la moralidad.

Es sabido que la *República* de Platón es una utopía reaccionaria. Se trata, sin embargo, de la primera utopía de la historia. Las utopías surgen en dos situaciones distintas: o bien en períodos en que la sociedad está en vías de disolución y sin que se ofrezca por el momento solución alguna, o bien cuando, dada una solución real, ésta aparece llena de contradicciones que la hacen inaceptable para una o más clases sociales importantes que todavía se consideran encarnadoras del derecho. Todas las utopías de la Antigüedad surgieron en la primera situación y son, por lo tanto, reaccionarias. De la situación segunda emergieron, por el contrario, las utopías del Renacimiento y de los períodos inmediatamente anterior y posterior a la Revolución Francesa, y por ello presentan ese aire progresista y constructivo. El carácter reaccionario de la utopía de Platón no es, pues, un error del que el filósofo sea exclusivamente responsable. En realidad, la época no ofrecía posibilidad alguna para una utopía distinta, para una utopía constructiva. La época brindaba, sin embargo, la posibilidad de superar la visión utópica y de tener en cuenta

la realidad. Que fue la solución adoptada por Aristóteles.

Hemos visto ya que la utopía de Platón es la realización de la moralidad en una praxis imaginaria. El Estado utópico, es decir, la idea platónica del Estado, está al servicio de ese fin. Las virtudes de cuya desaparición en la sociedad contemporánea se lamenta el filósofo, aparecen en su Estado imaginario en pureza ideal. Pero es necesario preguntarse: ¿conservan tales virtudes en la concepción platónica su carácter virtuoso, es decir, su contenido moral?

La primera virtud tradicional es *el valor*. ¿En qué se convierte el valor en esta perspectiva ideal, utópica? «Sostengo que el valor es una especie de preservación (...) del criterio que nos han dado las leyes, por medio de la educación, sobre las cosas que hay que temer y sobre su naturaleza. Y decía que el valor preserva en todo momento este criterio porque, en efecto, nos enseña a mantenerlo y a no desmentirlo, tanto en la desgracia como en el placer, en la pasión como en el temor.»[24] El concepto de valor tiene fe todavía en el antiguo racionalismo ético. En efecto, el valor, en cuanto «preservación de un criterio», mantiene un carácter racional. Pero también aquí la forma del Estado y la doctrina idealista de Platón tergiversan la substancia del racionalismo ético. A decir verdad, en Platón era el hombre mismo el que descubría lo que debía temer; a pesar de su carácter social, dicho descubrimiento seguía siendo individual. Por el contrario, en la *República* son las *leyes* las que señalan lo que hay que temer: el hombre no debe hacer otra cosa que conocer las leyes y amoldarse a ellas.

El concepto de *templanza* sufre la misma evolución. La templanza es una de las categorías éticas más importantes porque expresa la actitud justa que hay que tomar ante las riquezas y el consumo. En una sociedad que conoce la propiedad privada, pero no la reproducción prolongada, es decir, donde las posibilidades de consumo están mucho menos limitadas que en etapas posteriores, por ejemplo, en la fase inicial de la sociedad burguesa, en una sociedad de este tenor, pues, la moderación de los placeres equivale en realidad al dominio de uno mismo, bien en nombre de los intereses de la polis, bien en nombre del propio sentido moral; en el fondo se trata de una cuestión de conciencia. Pero en Platón, la categoría de templanza, de automoderación, pierde este

24. PLATÓN, *República (429 c)*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, p. 253.

último sentido y por lo tanto, en última instancia, el propio significado moral. La templanza se metamorfosea en respeto a la jerarquía, tanto del alma como del Estado: la templanza implica aquí el dominio de la razón sobre los deseos —lo que dota al alma de una estructura jerárquica —y no la humanización de éstos: «De modo que puede decirse, con razón, que la templanza consiste en este acuerdo, en esta armonía entre lo menos bueno y lo mejor por naturaleza que hay en una ciudad o en una persona, y que decide cuál de ellos ha de gobernar tanto en la una como en la otra.» [25]

No debe asombrar que la templanza pierda en Platón su papel moral específico. En efecto, no hay propiedad privada en el estado platónico, no existe un consumo relativamente ilimitado, por lo que la moderación de los deseos no puede jugar un papel muy significativo. La templanza se transforma en respeto a la jerarquía, en aceptación de las prescripciones que la razón —a saber, la ley que gobierna el Estado— establece para los individuos. Como siempre, no se basa aquélla en la opción relativamente voluntaria, sino en la aceptación del papel asignado a cada uno.

El concepto de *justicia* ofrece el ejemplo más palpable de la subordinación de la virtud a la jerarquía. En este sentido llegamos a la solución del problema inicial. Pero se trata de una solución insuficiente, basada en una utopía de tipo jerárquico. «La justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades.» [26] El Estado será justo si nadie se inmiscuye en los negocios ajenos, y el individuo será justo si ni siquiera la más mínima partícula de su alma se mezcla con las demás. La justicia equivale pues a la armonía; no a la armonía que vive de contradicciones, sino a la armonía rígida e imperturbable de la subordinación y la supremacía.

Platón sabe que todavía está lejos de haber resuelto, mediante la analogía entre el sistema del Estado y el del alma, el problema de la relación entre el sistema del Estado y la moral. Le sale una frase redonda cuando dice que la mejor forma de Estado es la jerárquica y que, por lo tanto, de manera análoga, el alma mejor tiene asimismo una estructura jerárquica; nada garantiza que en este Estado ideal, una vez realizada la jerarquía estatal, hayan de aparecer en la realidad

25. *Id. (432 a)*, p. 257.
26. *Ibidem*.

almas buenas, y que entre las almas tenga que establecerse una armonía jerárquica. Platón es consciente del hecho de que el suyo no es un sistema estatal estable, ni siquiera como utopía, si los ciudadanos de la república no colaboran voluntariamente en el ámbito de esta jerarquía. Por consiguiente, hará falta que abandone la analogía entre Estado y alma en beneficio de su relación.

Platón se propone establecer esta relación de dos modos: por un lado, mediante la educación; por el otro, por medio de la teoría de las ideas.

Se ha subrayado muchas veces el papel que juega la educación en la filosofía platónica. En mi opinión, este papel central se explica precisamente en el intento de solucionar el problema de que hemos hablado. Para que la jerarquía estatal se convierta en jerarquía espiritual, espontáneamente aceptada por las almas individuales, es preciso que la educación cuente con una fuerza de acción prácticamente ilimitada. En el análisis a que Platón somete, en los primeros diálogos, a la sociedad de su tiempo, se advierte que la cuestión de la incomunicabilidad de la virtud está muy lejos de estar resuelta, a diferencia de cuanto había creído Sócrates. Sin embargo, Platón atribuía la ineficacia práctica de la educación, no a la educación en sí misma, sino a la insuficiencia de la sociedad. Consideraba *la idea de educación*, esto es, la educación ideal, una fuerza absoluta de acción, precisamente lo que Sócrates había pensado de la educación práctica. Es la educación la que ha de establecer la relación entre la sociedad y el individuo, entre la jerarquía social y la espiritual. En la medida en que se ejerce en condiciones ideales, puede ejercer una acción ilimitada sobre el hombre. En condiciones ideales puede moldear el alma humana hasta hacer de ella un alma ideal, conforme a tales condiciones.

Es indiscutible que Platón descubrió un hecho real e importante al identificar la relación existente entre el ser social y el carácter social, y el papel determinante del ser social en el ámbito de dicha relación. Al estudiar los estados indeseables y las almas perversas, Platón subraya en todo momento que un tipo particular cualquiera de estado indeseable corresponde a un tipo particular de hombre malvado. La tiranía produce tiranos, la democracia, demócratas, etc. Esta preocupación justa le llevó a la conclusión de que un Estado ideal produciría —en virtud de la educación— una estructura de

carácter ideal, un hombre dotado de jerarquía espiritual correcta.

No obstante, entusiasmado con su descubrimiento, Platón interpretará de manera rígida, simplificada incluso, la relación entre ser social y carácter correspondiente. Ante todo identifica carácter individual y social. En segundo lugar, dado que no conoce otra moral «justa» que la suya, es decir, la del aristócrata en la oposición, no interpreta la relación entre ser social y carácter como relación entre existencia social y contenido moral. No afirma que los diversos vínculos sociales den lugar a contenidos de conciencia, por lo tanto a contenidos éticos y morales diferentes, más o menos buenos; alega que la estructura del alma, y no los contenidos de la conciencia, será según las diferentes relaciones sociales y políticas. Y puesto que estima que sólo existe una estructura del alma *justa* —aquélla en que la razón domina la cólera y las pasiones—, todas las sociedades y formas políticas diferentes de su Estado ideal corresponderán a una estructura «malvada» del alma, o, mejor aún, a estructuras «malvadas» para motivos diferentes. De tal suerte, el problema de los contenidos morales se desintegra ante la estructura ideal del alma. Y al propio tiempo, de esta concepción deriva que ninguna sociedad, fuera del Estado ideal, pueda originar el tipo de alma ideal. Pero si es cierto que la estructura espiritual justa no puede formarse sino en el ámbito del Estado ideal, y sólo mediante la educación, ¿quién y de qué modo puede construir el Estado ideal?

Antes de ocuparnos de la respuesta platónica a esta pregunta, procuraremos dilucidar otro problema, resultante de la concepción platónica del alma.

Decíamos que se dan tantos tipos malvados de alma cuantas formas negativas de Estado. Por el contrario, no puede haber más que un tipo de alma justa, al igual que un solo Estado ideal. El mal, pues, está más difundido que el bien, el vicio es más rico, más variado que la virtud. «Pues bien —proseguí—, ya que hemos llegado a esta altura de la discusión, advierto como desde una atalaya que hay una sola clase de virtud e innumerables clases de vicios.» [27]

De este modo, la identificación de la virtud con la estructura justa del alma restringe el campo de la virtud, aquí incluso en estrecho vínculo con la jerarquía. Al analizar el

27. *Op. cit. (445 c)*, pp. 276-277.

problema de la libertad relativa, Platón habría podido muy bien llegar a la conclusión de que no existe una sola forma de virtud y que los hombres pueden ser virtuosos de diferentes maneras. Pero en el ámbito de la jerarquía del Estado, en que el individuo no tiene ningún espacio real para la libre opción, y donde por ello mismo la moral permanece prisionera, no se puede actuar más que de un solo modo. Es esta posibilidad única de acción —la ordenada por el Estado— la que Platón llama justicia, es decir, virtud. (En este período utilizaba ya los dos términos como sinónimos.) Vemos así que la doctrina que afirma la unicidad de la virtud (justicia), esa doctrina que representa el efecto, en el plano de la teoría, de la identificación de moral y estructura del alma o, en otras palabras, la identificación de psicología y ética, lleva al mismo tiempo a identificar subordinación política y ética. Esta última, asumida paralelamente por la esfera de la psicología y la esfera de la política, deja de existir por lo tanto en cuanto tal ética.

Más adelante, al hablar de Aristóteles, veremos que el Estagirita, no obstante superar con mucho los planteamientos psicológicos y políticos de Platón, tampoco está en condiciones de rechazar del todo la doctrina de la unicidad de la virtud. No obstante, y esto es muy importante desde el punto de vista teórico, no se trata ya de sostener que la virtud sea un *estado* único del alma, antes bien que en la situación considerada no puede concebirse más que un solo tipo de *acción* virtuosa. Aristóteles introducirá, pues, cierto dinamismo en el seno del problema platónico.

Hemos dicho que Platón atribuye una eficacia absoluta a la educación en el ámbito del Estado ideal. El educador vuelve justa la estructura espiritual del discípulo. Pero el alma está gobernada por la razón y es a ésta a la que el educador debe transmitir aquellos contenidos morales que pueden aportar firmeza a la estructura anímica y que resultan indispensables para la existencia de tal estructura. Esto supone un concepto moral inamovible: el concepto exacto del *bien.*

Pero ¿de dónde saca el pedagogo el concepto del bien? ¿El concepto del bien absoluto, infalible, que ni siquiera los argumentos de Trasímaco consiguen refutar? En el mundo real existen «bienes» distintos, pero no «el bien». Aquí viene en su apoyo la teoría de las ideas. El Estado está regido por los filósofos; éstos contemplan la idea pura del bien y pueden educar con seguridad a sus discípulos en el espíritu del bien

que contemplan. La existencia de las ideas es, por consiguiente, la garantía última de la relación entre Estado jerárquico y alma jerarquizada.

Es el salto a la trascendencia lo que «soluciona» las contradicciones internas de la utopía, así como las contradicciones entre utopía y realidad. En la vida constatamos, en efecto, la relatividad de los conceptos morales; pero la razón radica en el hecho de que los hombres se limitan a nutrirse de las opiniones, sin alcanzar el saber verdadero. Si participasen del saber poseerían la noción absoluta de bien y mal. Hasta aquí, Platón se oponía moralmente a la sociedad de su momento; la despreciaba incluso, la consideraba depravada e infeliz. Pero su rechazo reviste ahora un carácter gnoseológico y ontológico: el mundo detestado quedará reducido a apariencia, la ética odiada será calificada de simple opinión. Al transformar lo inexistente en existente, postula al mismo tiempo que lo existente no existe en realidad.

La teoría de las ideas se convierte así en punto de apoyo incluso para la moral. No obstante, puesto que no ha encontrado esta base más que en la trascendencia, para dilucidar la ética del Estado ideal se ve obligado a delimitar estrategias según la conducta excepcional de unos cuantos individuos. Todo el Estado se rige en consecuencia a tenor de individuos, a tenor de un reducido número de reyes-filósofos capaces de contemplar la idea del bien. Puede decirse, en resumen, que el Estado en sí no existe en calidad de tal, que no puede existir sino gracias a los hombres que contemplan la idea del bien en sí. Un Estado inmanente puede basarse en sí mismo, pero el Estado trascendente, «perfecto», ha de basarse, al fin y al cabo, en otra cosa. De esta suerte, la idea de Estado pierde su carácter ideal; en el mundo de las ideas no cabe en última instancia más que un solo concepto: el bien supremo. El individuo, el hombre, está en relación directa con la idea del bien supremo, sin mediación del Estado. El punto de partida platónico de que el hombre es según la forma del Estado, queda así pulverizado. Ni siquiera en el mundo ideal puede existir una forma de Estado perfecto sin un hombre perfecto capaz de contemplar las ideas.

Volvamos ahora a la cuestión de cómo puede realizarse el Estado ideal en el mundo real. Desde el momento en que las formas perversas de Estado no producen sino almas viles, ¿cómo pueden surgir las que, contemplando las ideas, son capaces de realizar el bien absoluto? ¿Y cómo puede

llegar a sus manos el poder político, es decir, el instrumento de dicha realización?

Platón, como moralista, supone que incluso en el peor de los mundos hay hombres, no obstante poco numerosos, capaces de contemplar la idea del bien supremo. (Aunque no proporcionó explicación alguna de este fenómeno.)

Pese a todo, no cree, ni puede creer tampoco, que tales hombres lleguen jamás al poder, que lleguen nunca a realizar la idea suprema del bien. «Ahora bien, el que forma parte de ese reducido número de filósofos [...] sin haber visto de cerca a persona alguna con la cual hubiese podido asociarse para acudir, sin perderse, en ayuda de la justicia, y que, semejante a un hombre extraviado que cae entre fieras, está seguro de perecer, sin provecho para sí ni para los demás, antes de haber prestado servicio a la ciudad o a sus amigos, como resultado de todas estas reflexiones permanece quieto y sólo se ocupa de sus propios asuntos. Y a semejanza de aquel que, durante la tempestad, se resguarda detrás de un muro contra el torbellino de polvo y de lluvia levantado por el viento, se considera dichoso al contemplar a los demás hombres cubiertos de iniquidad, si logra pasar su vida al abrigo de la injusticia y la impiedad para salir de ella con una hermosa esperanza y el ánimo tranquilo y satisfecho.»[28]

¿Puede, pues, esperarse la realización del Estado y, por consiguiente, de la moral? Platón no ve esperanza alguna. Lo único en que cree es en el azar. Éste es un fenómeno que veremos reaparecer en la historia de las ideologías. En Fourier, por ejemplo, el millonario socialista constituye un gozne de su sistema tan utópico como necesario, del mismo modo que el rey-filósofo en el sistema platónico. Supongamos que encontramos por casualidad un rey que, viviendo en la contemplación de las ideas, reconoce entre ellas la del Estado y la realiza. ¿Por qué habría de ser una hipótesis imposible?, se pregunta Platón. La promesa del Estado ideal se convierte así en una posibilidad, en un regalo del azar.

El propio Platón saca las conclusiones pertinentes. El último filósofo de la polis, que jamás había concebido una idea sin procurar realizarla, confiesa ahora que su Estado no tiene una función social real, sino que representa sencillamente una norma ética: «Por consiguiente —dije—, ha sido para tener un modelo por lo que investigábamos qué era la

28. *Op. cit. (496 d-e)*, pp. 352-353.

justicia en sí misma y qué sería el hombre perfectamente justo [...], a fin de que [...] nos viésemos obligados a reconocer, en relación con nosotros mismos, que seremos más o menos dichosos [...]; pero nuestro designio no ha sido nunca demostrar que tales modelos pudieran existir.»[29]

Nuevamente encontramos aquí la noción de comparación y semejanza, tan cara a Platón. En esta declaración comprendemos que el filósofo quería aclarar, por lo menos en el plano ético, el problema de las normas éticas. La filosofía antigua no había analizado en realidad, en el plano teórico, la problemática de las normas éticas, sobre todo la de las normas abstractas. No porque tales normas no hubiesen existido objetivamente en la Antigüedad, sino porque en la época dorada de la democracia de la polis las relaciones entre lo social y la moral individual eran directas y naturales, y por lo tanto la forma normativa —la forma indirecta de los imperativos sociales—, no estando todavía radicalmente separada de las normas tradicionales, no podía convertirse en problema científico. Pero cuando la polis comienza a disgregarse y los vínculos consuetudinarios se relajan, incluso las normas éticas pierden validez y el nihilismo difundido en el estado de ánimo general impone la necesidad de la toma de conciencia respecto del problema normativo. Puesto que los contenidos éticos que quería conservar eran, en su opinión, valores puramente subjetivos y en modo alguno objetivos, Platón no se interesó nunca por el problema antes de la elaboración de la teoría de las ideas. Pero en el momento en que se lanza a la búsqueda de un punto de apoyo en el ámbito de la realidad objetiva, intuye que los valores y las acciones humanas pueden estar relacionados con las ideas arquetípicas a que los hombres pretenden asemejarse. Aquí se da ya una intuición concreta del problema de las normas, pero nada más, ya que las ideas, a pesar de su contenido conceptual, no representan a las normas conceptuales, antes bien imaginarias. Respecto de las ideas no puede hacerse otra cosa que desear parecerse a ellas, es decir, *imitarlas* sencillamente. Conformarse a las normas, por el contrario, dado el carácter conceptual de estas últimas —carácter que implica además un contenido social—, no quiere decir imitarlas sin más, sino *aplicarlas*, aplicar un imperativo dado a una acción concreta o a una postura humana específica. Esto no quiere decir, de ningún

29. *Op. cit. (472 c-d)*, pp. 316-317.

modo, que la imitación, el mimetismo, no juegue papel alguno en la ética; al contrario, su importancia en la formación de las costumbres está fuera de duda. Pero justamente cuando se trata de una decisión ética concreta, cuando el hombre se encuentra ante un caso único y exclusivo, no afrontado jamás bajo dicha perspectiva específica, el mimetismo no puede mantener su función más que autosuprimiéndose. Por ejemplo: si un hombre quiere salvar a un amigo, puede remitirse a un ideal histórico o individual, un ideal que pretende imitar, un ideal del que quiere ser «digno»; pero por lo que a las circunstancias concretas de la acción se refiere, el problema de *cómo* salvarlo, aun obedeciendo dicho ideal, no puede resolverse con la simple imitación.

Ahora bien, Platón considera a la idea el único tipo de imperativo ético; en su opinión, el deber moral esencial del hombre consiste en imitar la idea, en «asemejarse» a ella. Una vez más comprobamos que Platón restringe el ámbito de la actividad moral. Mientras que la norma permite al individuo cierto radio de movimiento, la idea a imitar, en cuanto imagen absoluta y concreta, suprime incluso este margen. La primera tentativa de solución del problema de las normas que registra la historia de la filosofía parte así de un error de base. La inmediata posteridad no recogerá, la verdad sea dicha, esta tendencia. Aristóteles, que será el filósofo de la armonía entre polis y hombre privado, ignorará este problema, al igual que lo habían ignorado los filósofos de la polis anteriores a Platón. Lo mismo puede decirse de las escuelas estoicas y epicúreas, que buscarán una forma subjetiva de conducta. En la Edad Media, cuando los imperativos morales adopten el ropaje de imperativos divinos, el problema de las normas ni siquiera podrá plantearse. Sólo con la aparición de la sociedad burguesa, donde se manifiesta con claridad creciente tras la definitiva disolución de la comunidad, la imposición, no ya directa, sino indirecta, de los imperativos sociales universales, podrá comprenderse y formularse la existencia y la función de dichas normas.

El Estado y la ética de Platón no presentan más que un criterio axiológico: la mímesis de ideas inexistentes, la imitación de un no sé qué absoluto que los hombres no conocen de ninguna de las maneras y que sólo unos cuantos especímenes excepcionales pueden conocer. Una base «segura», un punto de apoyo en el que cimentar esa mímesis sólo puede ofrecerlo la realidad intrínseca de la idea del bien. El bien

como cosa en sí, como entidad independiente del hombre y la sociedad es la gran (y falsa) idea filosófica creada por Platón.

Al transformar «el bien» en cosa en sí, Platón crea una esfera ética que vive independientemente de las acciones humanas, de la relación del hombre con el prójimo. La ética no se entiende ya como una relación —homogénea— entre los distintos vínculos humanos, sino como un orden que existe objetivamente, que flota fuera del orden de los individuos. A estos últimos no les queda más remedio que reconocer la objetividad en sí. Con lo que se da aquí una doble deformación: por un lado, la de considerar la ética como algo que existe absolutamente en sí; por el otro, la de considerarla como cosa en sí cuya existencia es espiritual, *conceptual*, esto es, basar el carácter en sí de la ética en una concepción del idealismo objetivo. Se trata de un aspecto muy importante, ya que toda la crítica aristotélica de Platón partirá de este punto. La crítica aristotélica se dirige, en efecto, contra el carácter «en sí» del bien platónico, contra la esfera ética. Pero por el momento nos limitaremos a señalar la circunstancia, sobre la que volveremos cuando hablemos de la polémica emprendida por Aristóteles.

La tentativa platónica de dar a la moralidad un carácter objetivo termina en un nuevo fracaso. El Estado y el bien se revelan como puros ideales cuya existencia no sabe demostrar el filósofo; sólo puede afirmarla en términos dramáticos, recurriendo, una vez más, al criterio de la similitud tal y como aparece en el célebre mito de la caverna. Me abstengo de analizar los toscos conatos de aristocratismo apologético, tan frecuentes en la *República*, así como la teoría de las almas de oro, de plata y de bronce, o las «pruebas» de la inferioridad moral e intelectual de los asalariados, los artesanos, etc. Por su tosquedad y cinismo edulcorado con dramatismo, tales conatos apologéticos no tendrán la menor influencia en sus continuadores. La debilidad intrínseca de la concepción platónica del Estado y la ética no se descubre sólo a la luz de esos pasos justificativos, de esas diatribas tenidas por «bárbaras» en la época medieval, sino que procede de las contradicciones estructurales de su concepción filosófica. Por ello hemos subrayado precisamente estas debilidades estructurales decisivas.

Es necesario llamar la atención sobre los motivos por los que Platón afrontó la idea del Estado y el bien a su modo ca-

racterístico. El problema por resolver era el siguiente: la vida del injusto que mantiene la apariencia de justicia, ¿puede considerarse una vida buena? Cuando Sócrates-Platón y Glaucón vuelven al punto de partida, la debilidad interna de la concepción platónica del Estado, a pesar de su segura construcción, se muestra ya al descubierto. Aunque Sócrates-Platón haya «demostrado» que en el Estado ideal la virtud es un bien para el hombre, que, más aún, representa su único *modus vivendi*, esta salida no puede proporcionar una expectativa concreta a sus contemporáneos, dado que la posibilidad de realizar el Estado ideal vuelve a poner de manifiesto su inseguridad. Así pues, Platón, para demostrar que la apariencia no puede sustituir a la justicia, recurre otra vez a argumentaciones de cariz moralista.

La justicia contiene *en sí misma* la propia recompensa. El justo es hombre tranquilo, feliz, mientras que el injusto es infeliz: esto es lo que Platón aduce con el mayor patetismo. Se trata de una idea ciertamente hermosa; lástima que sea precisamente lo que haya que demostrar; así que, en lugar de una demostración, nos contentaremos con una revelación. Que el justo sea feliz en su justicia no desmiente la tesis de Trasímaco de que también el injusto puede ser feliz, de que puede sentirse en paz en la injusticia. El sentimiento personal de felicidad y equilibrio de alma no es en modo alguno una prueba de la superioridad de la justicia. También Platón lo sabe y por ello se cree obligado a demostrar que incluso en la sociedad que desprecia, cuya inmoralidad, abyección e inhumanidad denuncia a cada paso, desde un punto de vista objetivo y en última instancia acabará por triunfar la justicia. Al defender la justicia, Platón concluye por hacer, quieras que no, una apología de la democracia contemporánea. Puesto que, según afirma, incluso en esa sociedad, incluso en dicha forma de vida los injustos no gozan sino de triunfos efímeros. Aseméjanse éstos a los caballos veloces aunque faltos de resistencia, que al principio se lanzan al galope, pero que nunca obtienen la palma de la victoria. Los justos, por el contrario, aunque sufran y permanezcan momentáneamente apartados de la gloria, del bienestar y de la fortuna, «al término de cada una de sus empresas, de sus relaciones con los demás y de su vida, ¿no gozan de una buena reputación y obtienen de los hombres la recompensa que se merecen?».[30] De

30. *Op. cit. (631 c)*, p. 529.

este modo, el aristócrata Platón se contradice con el propio punto de partida, pues había condenado la democracia de su época. Y se ve obligado a reconocer en la democracia un mundo donde el triunfo final aguarda a los justos, que obtienen, no sólo la felicidad interior, sino también el bienestar exterior y concreto.

Hasta Glaucón, que representa al ciudadano medio, es capaz de apreciar esta defensa de la justicia. En este punto, el ciudadano que quiere defender la justicia aplaude a Sócrates, su maestro, con entusiasmo. Puesto que, incluso objetivamente, es ésta la mejor defensa de la justicia (sinónimo de moral). *No te tortures si se te perjudica, si la injusticia prevalece, porque la victoria de la injusticia es sólo temporal, mientras que la justicia, la virtud, acaba siempre por vencer.* Claro que, ¿será verdad esto? ¿No superpone Platón su utopía trascendente a la realidad social, no pinta ésta con los colores de la utopía? La victoria del justo, la victoria de la justicia, no siempre es posible en todas las épocas. La destrucción del justo es abrumadoramente frecuente. La nueva tesis de Platón no ofrece sino una solución bastante discutible a los problemas particulares de Glaucón y sus semejantes. Sin embargo, Glaucón obra con cordura al aceptarla, porque *al nivel de la historia universal* la justicia vence siempre a la injusticia. Aunque tras múltiples derrotas, los valores humanos positivos permanecen siempre en el progreso histórico de la humanidad. Puede por lo tanto afirmarse con razón la victoria de la justicia sobre la tierra, bien que ésta se haga esperar durante toda la vida de un individuo, a lo largo de toda una época histórica. La ética natural de la democracia ateniense prevalece de este modo sobre la moralidad subjetiva de Platón. Sócrates-Platón pertrechó al hombre real de argumentos reales.

Pero si esta respuesta puede satisfacer al buen sentido de Glaucón, Platón, por su lado, se da cuenta de que ha ido más allá de la propia concepción de la moralidad, del escepticismo propio, pulverizados en el fervor de la demostración. Siente así la necesidad de afirmar que el triunfo de la justicia es siempre *absoluto* en todos los casos particulares. Se trata, sin embargo, de una afirmación que no puede encontrar ninguna demostración empírica. Sócrates-Platón prosigue la defensa de la justicia, aunque ya no se trata de convencer a nadie, pues su discípulo está convencido de antemano, con el único propósito de ratificarse. Esta ratificación propia se

concreta, al final de la *República*, en el mito de Er de Panfilia. Ilustra Platón en él, en honor de su auditorio —y suyo también—, las posibilidades de premio o castigo en el más allá. No le basta con haber superado el ámbito de la moralidad pura en el plano de la realidad: quiere superarlo en el de la trascendencia. Por ello hace que se perfile ante los ojos del justo la esperanza de una recompensa después de la muerte.

Pero con este nuevo salto a la trascendencia lo que consigue es destruir la moralidad que se proponía salvar. Si, de hecho, afirmamos que la justicia obtiene al final un premio en el mundo humano (bien en la persona del interesado, bien en la de sus descendientes), no sólo decimos que la vida justa vale la pena de ser vivida, sino también que comporta riesgos precisos. Y ello porque las posibilidades potenciales de la vida terrena no se realizan siempre y la justicia particular del individuo corre continuamente el peligro de quedar en agua de borrajas; el hombre justo está vinculado con su personalidad entera, con toda su virtud, a la necesidad histórica, y una responsabilidad particular se adopta bien de cara a las propias acciones, bien frente al mundo. Pero si un hombre es justo sólo porque pretende obtener una recompensa segura después de la muerte, el riesgo moral, al menos en principio, queda abolido, y el *pathos* y la belleza de la moral desaparecen.

Los temas que resuenan en el mito de Er de Panfilia se funden en una vasta melodía y se convierten en el motivo conductor del diálogo del *Fedón*. Platón recoge aquí el argumento de la *Apología* y del *Critón*, describiendo desde una nueva óptica la muerte de Sócrates y dando nueva formulación a los pensamientos del filósofo que se prepara para morir. Esta vuelta al tema de los diálogos anteriores nos da ocasión de calcular los daños sufridos en el ámbito de la ética platónica a causa del idealismo objetivo y el salto a la trascendencia. El Sócrates de la *Apología* y el *Critón* es un auténtico héroe, un hombre íntegro que acepta la muerte por las propias convicciones y que se niega a huir por respeto a las leyes de su patria. El Sócrates de la *Apología* no teme la muerte; y no la teme porque la considera necesaria. Cuando la discusión se centra en las posibilidades de una vida después de la muerte, Sócrates manifiesta su convicción de que la muerte es semejante a un sueño. De los muertos nada se sabe, nada se oye. ¿Por qué temerla, pues? El argumento sostenido por Sócrates para vencer el temor de la muerte tiene,

por lo tanto, la misma base ontológica que tendrá más tarde entre los epicúreos, y no es casual que estos últimos se remitieran constantemente al ejemplo de Sócrates. La otra posibilidad que se tiene en cuenta corresponde a la idea del griego medio sobre la vida de ultratumba, a saber, la idea de que el hombre desciende a los infiernos. Allí, dice Sócrates, podrá preguntar a los héroes muertos mucho tiempo atrás y comprobar que también estos héroes pueden ser falibles. Pero todo esto carecerá de importancia porque tales héroes no podrán condenar a muerte a quien ya está muerto. Este juego irónico demuestra que Sócrates —y el Platón de la *Apología*— no creía en el más allá. El valor de Sócrates en la *Apología* se basa, pues, en un materialismo ingenuo o, cuando menos, en una visión atea del mundo. El Sócrates de la *Apología,* que ama la vida, no desea la muerte, pero la acepta como algo que forma parte de esa misma vida.

Este valor no existe ya en el Sócrates del *Fedón.* Aquí Sócrates está previamente convencido de la existencia de una vida en el más allá y (cosa que tiene mayor importancia) de que esta vida, la vida de las almas, es superior y preferible a la vida terrena. Por consiguiente, Sócrates *no acepta ya la muerte, sino que la desea*: «Es muy posible, en efecto, que pase inadvertido a los demás que cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos.»[31] Para Sócrates ahora el sentido de la vida no se encuentra en la vida misma, sino en la muerte; en su opinión, la etapa final del destino humano no es la muerte, en tanto que parte de la vida, sino en tanto que vida de ultratumba. «Si alguien ama de verdad la sabiduría y tiene con vehemencia esa misma esperanza, la de que no se encontrará con ella de una manera que valga la pena en otro lugar que en el Hades, ¿se va a irritar por morir y marchará allá a disgusto? Preciso es creer que no, compañero, si se trata de un verdadero filósofo, pues tendrá la firme convicción de que en ninguna otra parte, salvo allí, se encontrará con la sabiduría en estado de pureza.»[32]

En el seno de esta nueva concepción, el valor de Sócrates pierde toda su validez y deja incluso de ser un acto moral. Con toda justicia se remite Kierkegaard a Platón en este punto, tratándolo como a predecesor suyo. En su ensayo sobre el

31. PLATÓN, *Fedón (64 a)*, en *Id., OO. CC., cit.*, trad. de L. Gil, p. 615.
32. *Op. cit. (67 e - 68 a)*, p. 618.

sacrificio de Abraham,* establece una comparación entre dicho sacrificio y el de Agamenón. El acto de Agamenón, alega, es un acto único porque el rey griego sacrifica a su hija en pro de un objetivo real, para asegurarse la victoria de su ejército; es el suyo, pues, un auténtico sacrificio con contenido ético. Por el contrario, según la interpretación de Kierkegaard, si Abraham sacrifica a Isaac, lo hace sólo para obedecer la voluntad de Dios —ser trascendente— y esa obediencia no tiene ningún contenido comunitario, nada de rasgo ético. Por supuesto, Kierkegaard coloca la actitud religiosa de Abraham muy por encima del acto ético de Agamenón. Es obvio, por otro lado, que las conclusiones de Kierkegaard respecto del sacrificio se aplican también al caso del sacrificio propio. Mientras que este último contiene un elemento comunitario o un rasgo de moralidad inmanente puede hablarse de auténtico sacrificio propio, de verdadero acto ético. Pero cuando la acción pierde su contenido comunitario, cuando no se refiere ya al propio significado inmanente, sino a algo trascendente, deja de ser auténtico sacrificio, auténtico acto ético. No hay duda de que en el *Fedón* pone el filósofo el tema religioso muy por encima del ético, como más tarde hará asimismo Kierkegaard.

Quisiera subrayar ciertos extremos. Tanto en el caso del sacrificio como en el del autosacrificio, ninguna acción puede ser del todo religiosa, totalmente centrada en la trascendencia, como Platón y Kierkegaard suponen. El hombre es un ser terreno; el hecho de que la trascendencia y el fanatismo jueguen a menudo un papel relevante en su conciencia no invalida que dicho fanatismo sólo pueda hacerse valer por medio de argumentos reales y terrenos. Sea cual fuere la acción emprendida por causa del fanatismo religioso, aquélla contiene siempre algo de ética terrenal e inmanente. Una relación humana con la trascendencia, aislada y exenta de todo elemento ético no puede existir salvo en caso de desorientación moral e incluso entonces sólo como tendencia. Platón y Kierkegaard, por el contrario, tras realzar lo que sólo es simple tendencia, integran ésta en el interior de su concepción del mundo como realidad absoluta. Y los dos sitúan esa actitud absurda por encima de la posición ética verdadera, el sacrificio aparente por encima del auténtico sacrificio, el falso sacrificio propio por encima del autosacrificio real. Y los dos

* *Temor y temblor.* (N. de los TT.)

están de acuerdo en repudiar la ética —si bien por caminos y en medida diferentes— después de haber reconocido el carácter paradójico de la ética contemporánea.

A decir verdad, no se puede situar en el mismo plano, ni siquiera en esta coyuntura, a Platón y Kierkegaard. Ni siquiera el propio Kierkegaard es consciente de esto cuando pone en duda la razón de ser del autosacrificio del Sócrates que Platón nos ofrece en el *Fedón*; al subrayar el paralelo Cristo-Sócrates, pone en evidencia la «debilidad» de Platón, es decir, las raíces inextirpables que vinculan a Platón con la ética de la polis ateniense. Raíces efectivamente profundas porque, si bien durante siglos la imagen clásica del filósofo será la del pensador solitario, Platón no renuncia en ningún momento a la ambición de ser el filósofo de la polis. Si en el Sócrates fedónico nos presenta la actitud religiosa como negación de la ética, en los diálogos siguientes vuelve a buscar los imperativos éticos generalizables y accesibles a todos los ciudadanos. Para el joven Platón, nutrido de escepticismo socrático, los mitos no representaban más que absurdos, hipótesis paradójicas. Por ello, desde el punto de vista teórico, pone siempre entre paréntesis las explicaciones míticas. Pero no cabe la menor duda de que también él, poco a poco, con el tiempo, comenzó a creer en ellos. Y no es menos cierto que iba asimismo en busca de una solución no personal, antes bien social, una solución no exclusivamente religiosa, por lo tanto, sino ética también. Para Platón, que sigue siendo hombre de la Antigüedad, los mitos representaban todavía una realidad viva, como lo habían representado para la polis. Es natural por consiguiente que después de la solución absurda, basada en la actitud religiosa de Sócrates, que el *Fedón* contiene, buscase soluciones más realistas sin por ello abandonar del todo los mitos. Es cierto, con todo, que en el *Fedón* la trascendencia suprime la ética, que la actitud ética, en este diálogo por lo menos, aparece usurpada por la místico-religiosa.

Son los mismos detalles del diálogo los que lo confirman. Cuando analiza las virtudes una por una, Platón pierde por un momento el buen sentido ético. Sócrates-Platón habla del valor con desprecio: «Y cuando afrontan la muerte los que entre ellos son valientes, ¿no la afrontan por miedo a mayores males?»[33] Desprecia el valor que no es otra cosa, a su

33. *Op. cit. (68 d)*, p. 618. [Agnes Heller sigue aquí, sin duda, una

modo de ver, que el temor de males mayores, es decir, el miedo al deshonor, el miedo de parecer vil. De esta suerte, desprecia el valor como cualidad ética, como consecuencia de la vida *social*. Por efecto de su concepción de la trascendencia, el filósofo de la polis acaba por devaluar o por condenar la influencia positiva que la ciudad ejerce, que ejerce la comunidad sobre la formación de la ética personal.

Desde el momento en que la relación particular con la trascendencia aparece como la actitud humana más importante, la vida queda anulada, privada de sentido, sin ningún otro valor. Pero si la vida carece de valor, lo mismo puede decirse de las satisfacciones que ésta puede ofrecer. De este modo, la exaltación de los lazos personales con la trascendencia conduce necesariamente al *ascetismo*. La ascesis que Platón había exaltado ya en el *Fedro* se convierte en el *Fedón* en un programa manifiesto. Platón-Sócrates bosqueja la vida del sabio, del asceta, con *pathos* sublime: «Antes bien, [el alma] pone en calma las pasiones, sigue el razonamiento y, sin separarse en ningún momento de él, contemplando lo verdadero, divino y que no es objeto de opinión, y alimentada por ello, cree que así debe vivir mientras viva, y que, una vez que su vida acabe, llegará a lo que es afín a sí misma y tal como ella es, liberándose de los males humanos.» [34]

Así pues, el ideal de Platón convierte la vida en vida exenta de pasiones, sin apetitos, sin placeres, en vida solitaria entregada a la meditación.

Es en esta vida dedicada a la contemplación pura de lo trascendente donde Platón cree descubrir el sentido último del dicho socrático sobre la comunicabilidad de la virtud. Hasta el momento había buscado inútilmente la demostración de que la virtud podía enseñarse: y la experiencia parecía decirle lo contrario. Ahora el problema ha sufrido un brusco giro: no se trata de que la virtud no sea comunicable, es simplemente que la sabiduría, la contemplación de la trascendencia coincide con la virtud misma. La identidad de conocimiento y virtud se mantiene, pero su orden estructural

---

lectura que obedece más al criterio del «filósofo de la polis», ya puesto de manifiesto, que al del «perro guardián» del Estado ideal. En efecto, Platón habla en este punto del *falso* valor de todos los que no son filósofos, pero salvaguarda el valor *verdadero* del que abraza el camino socrático. No hay, por lo tanto, condena del valor, sino desenmascaramiento de la apariencia. *N. de los TT.*]

34. *Op. cit, (84 a-b)*, p. 629.

queda invertido. Platón se complace en esta solución y no se arrepiente, ni siquiera por un instante, de haber demostrado algo totalmente distinto de lo que se había propuesto al principio. En efecto, que la virtud sea enseñable constituye una tesis utópica, pero democrática. Si la virtud puede enseñarse, cualquier hombre sensato puede aprenderla y, en consecuencia, es posible enseñarla a *todos*. Además, lo que se enseña es la virtud, es decir, no la simple sabiduría en general, y menos todavía algo trascendente, sino la ética terrena, secular, comunitaria. Si por el contrario afirmo que la virtud coincide con la sabiduría, lo que configuro de esta suerte es un principio más que nada aristocrático. No faltan hombres inteligentes y sensatos, la verdad sea dicha, pero los sabios son ciertamente más bien raros. Si es la sabiduría lo que ha de representar la virtud, muy pocas personas —sólo los sabios— podrán ser virtuosos. De este modo, la mayoría de los hombres no puede alcanzar la virtud. Además, si la virtud viene representada por la sabiduría, el objetivo de la sabiduría no puede ser la virtud, sino otra cosa: pues de lo contrario estaríamos ante una vulgar redundancia. Esa *otra cosa* representada por la trascendencia, por las ideas, por la divinidad. La enseñanza del racionalismo ético se ha transformado en una concepción irracionalista, aunque no, por supuesto, en el sentido moderno del término.

Si la sabiduría es idéntica a la virtud, el hombre íntegro —el hombre virtuoso— queda reducido a una razón que contempla el más allá místico. El hombre superior es un asceta que no hace más que meditar y reflexionar. Platón muestra de tal suerte el retrato de un nuevo tipo de hombre : el sabio de la época helénica.

Los *sophoi*, los sabios de la edad antigua —presocrática— son los hombres públicos. Sacaban la sabiduría de la vida pública y pretendían ponerla en práctica asimismo en ésta. Esto es válido para Tales y Solón, y pensemos en los personajes históricos, no en los retratos que nos ha legado Aristóteles. Los hombres citados no adoptaban ninguna actitud particular, ninguna relación particular que pudieran separarles de la ciudad. Con toda sencillez, sabían más, comprendían mejor las cosas del mundo, de la naturaleza y de la sociedad que el resto de los ciudadanos. Era este saber más que los otros, y no su comportamiento particular, lo que les hacía sabios a los ojos de la comunidad. Sócrates veía en los sofistas de su época la degeneración del tipo antiguo de *sophos*

y a ellos opuso el nuevo tipo de sabio, representado por el *filósofo.* El filósofo se distinguía del *sophos* no sólo porque no hiciera alarde de poseer la verdad absoluta (era escéptico ante el propio saber), sino porque encarnaba una *actitud* nueva. En Platón, la imagen del filósofo está caracterizada por el lugar concreto que éste ocupa en el interior de la sociedad, de la que no se limita a formar parte, sino en la que llega a ostentar una posición particular, iniciando así con aquélla una relación igualmente característica. El filósofo se caracteriza por cierto *distanciamiento exterior* que se manifiesta hasta cuando habla en interés de la comunidad, incluso cuando construye un Estado. No se limita a ser el sabio de vastos conocimientos, el anciano sabio de la sociedad; es un hombre que vive separado de los demás, que llama la atención por la particularidad de su actitud humana —por su actitud de superioridad— y que enseña a los discípulos no sólo el saber, sino también esa peculiar conducta.

De todos los retratos de Sócrates que esbozara Platón, el del *Fedón* es el que mejor capta esa actitud de superioridad. Platón creó en este diálogo una imagen del sabio que gozará de extraordinario prestigio en el momento culminante de la decadencia. Volveremos a encontrarla no sólo en los últimos cínicos y en el estoicismo, sino también en el epicureísmo. En realidad, el sabio epicúreo no es un asceta, no se aferra a la trascendencia. La escuela epicúrea se opone desde el comienzo a las características platónicas referidas. Pero el lugar excepcional reservado al filósofo en el seno de la sociedad, así como su actitud particular respecto del comportamiento general, son características del personaje creado por Platón que se mantendrán incluso en el epicureísmo, a pesar de la oposición de éste a todos los demás aspectos del platonismo.

Más tarde, en lugar de filósofo, este nuevo tipo de intelectual será llamado otra vez sabio *(sophos).* La vuelta, sin embargo, a esta fórmula no bastará para disimular el origen platónico del nuevo tipo de actitud. Para Aristóteles, en efecto, la fórmula «filósofo», heredada del maestro, tendrá el significado de «filósofo especializado». A los ojos de Aristóteles son filósofos los que meditan la esencia del mundo *sub specie aeternitatis.* Lo que hace del hombre un filósofo es pues, según Aristóteles y en primer lugar, el objeto por estudiar y el método implicado. La actitud debe estar en concordia con estos dos factores, pero no representa un rasgo prioritario ni mu-

cho menos exclusivo. Este concepto de filósofo se mantendrá en el ámbito de la escuela peripatética y, en el fondo, también en la Academia. Por ello, para señalar la actitud particular del filósofo, los pensadores de la época helénica volverán a la fórmula del *sophos*.

Filósofo de la polis, Platón creó sin embargo una figura de sabio que vive ya en la ascesis con la conciencia del hombre privado. Pero precisamente en cuanto último filósofo de la polis, Platón no podía limitarse a esto simplemente. De modo que continuó buscando una concepción más dialéctica, más terrena de la ética.

Tercer período. Dialéctica e idealismo en la ética del Platón tardío

Sólo en este punto nos encontramos directamente ante el problema de la influencia o similitud de intereses de Platón y Aristóteles. La posición de Aristóteles respecto de las ideas éticas del joven Platón es diáfana. Reconoce y emite un juicio claro sobre los problemas planteados por Platón, aunque sin aceptar en ningún momento la solución platónica. No podemos hablar, por lo tanto, de influencia directa en este sentido. (Nos parecen ridículos por ello mismo los fatigosos esfuerzos de numerosos intérpretes de Aristóteles que querrían remontar todas las nuevas adquisiciones éticas del Estagirita al pensamiento de Platón.) Pero la verdad es muy distinta por lo que toca a la formulación dialéctica de los problemas planteados por el viejo Platón. Encontraremos aquí más de una vez los razonamientos, tanto éticos como políticos, que Aristóteles habrá de recoger directamente. Pero no podemos afirmar de forma categórica si fue Platón en realidad quien influyó a Aristóteles o si fue este último, ya pensador maduro que enseñaba en la Academia, quien por el contrario influyó sobre el maestro. Ambas hipótesis son igualmente plausibles. No podemos arrogarnos, por lo tanto, el derecho de resolver esta importante cuestión relativa a la historia de las influencias. La cosa es que al período de la *República* y *Fedón* sigue toda una serie de diálogos dialécticos. En primer lugar *Teeteto*, donde los problemas gnoseológicos se tratan mediante una exposición dialéctica desconocida en los diálogos anteriores, y después de los dos grandes diálogos del *Sofista* y *Parménides*. En estas obras, sobre todo en las dos últimas, se analizan

todas las series de antítesis dialécticas conocidas en época de Platón. Esta nueva problemática filosófica no deja, naturalmente, de tener efecto en la ética: problemas que se creían resueltos se plantean ahora bajo una luz distinta, de donde resulta que presentan uno o más aspectos «otros». La ética se percata de que las viejas soluciones son demasiado esquemáticas, de que no se ha tenido en cuenta la multiplicidad de relaciones de un fenómeno dado y de que, por consiguiente, hay que rectificar. De manera imprevista, se abre paso la sensación de que todo lo que la ética tenía por absoluto contiene además algo relativo y que los fenómenos considerados relativos poseen a su vez un contenido positivo.

En Platón podemos observar cambios importantes incluso en lo que afecta al método de investigación. En los diálogos anteriores había partido, en términos generales, de tesis abstractas que pretendía demostrar. Ahora bien, dichas tesis, o se revelaban indemostrables —como ocurría a menudo en los diálogos de la primera época—, transformándose en su contrario y anulándose, o bien se tenía que echar mano de una trascendencia de tipo metafísico, como es el caso de los diálogos de la segunda época, para encontrar una demostración verosímil. Ahora, por el contrario, no parte ya de tesis abstractas, no postula ya por anticipado la tesis que pretende demostrar o refutar; antes bien, prefiere basarse en la realidad, con toda su riqueza y complejidad. Mediante la adopción de un método empírico, busca acercarse humildemente a la realidad, estudiar sus propiedades y sacar las conclusiones pertinentes, ricas y múltiples, sólo al final. Y como no parte ya de tesis abstractas, ni siquiera se acerca a la nada, a la antítesis abstracta e indemostrable. Los opuestos relativos armonizan en una totalidad única, no suprimen el ser, sino todo lo contrario, lo expresan. El método adoptado por el viejo Platón es cada vez más rotundamente dialéctico.

El primer tema que aborda el filósofo es el alma humana. Cuando Platón quiere afrontar los contenidos reales del acto ético, se ve de pronto obligado a determinar de manera crecientemente dinámica la estructura del sujeto humano. La concepción platónica del alma se había basado en la existencia independiente de tres partes de la misma, además de su jerarquía restringida y rígida. Esta jerarquía representaba la armonía misma, la armonía pura, exenta de toda contradicción. Ahora que Platón se propone analizar el alma humana de manera más realista, la construcción se modifica. El alma

sigue compuesta de tres partes, racional, pulsional y volitiva. Sin embargo (y este «sin embargo» es muy importante desde el punto de vista de la práctica moral), Platón reconoce que los conflictos que se dan constantemente entre estas tres esferas son *necesarios* (no nocivos sin más) y que la armonía de las tres partes (del alma) se realiza en los opuestos. La función de la parte racional ya no es simplemente la del gobernante que manda. También las partes inferiores pueden ser diferentes —más o menos perfectas—, según participen en mayor o menor medida del elemento racional. La parte volitiva que participa del intelecto mayoritariamente puede rellenarse de deseos nobles, y su influencia en la actividad del hombre no será entonces negativa, sino positiva. Por servirnos de la analogía de alma y Estado, tan apreciada por Platón, diremos que esta estructura del alma se aproxima más que la anterior, formulada en el *Fedro*, a la democracia.

La nueva estructura del alma permite superar el racionalismo ético en la dirección de lo real. Platón no remonta ya el vicio a la ignorancia ni la virtud únicamente al conocimiento. En las *Leyes* enumera las *tres* posibles causas del vicio: la ira, la molicie y la ignorancia. (Del mismo modo, la virtud puede tener tres fuentes distintas: el amor, la moderación de los placeres y el saber.) Se resuelven así, de golpe, numerosas contradicciones del racionalismo. La cuestión de la factibilidad del mal, no obstante conocer el hombre el bien, dada la comunicabilidad de la virtud, encuentra por fin una respuesta: aunque la parte racional del alma conoce el bien, según la ética del Platón tardío, la parte volitiva y la parte pulsional no son tan inteligentes. En el Platón de la última fase hacen aparición, asimismo, algunos factores reales de la moral, como la falta de autodominio o la violencia, a que más tarde adjudicará gran importancia Aristóteles. Se vuelve así explicable la existencia de conflictos internos de la moral: «Ya no es admisible entonces que quien pretenda vivir agradablemente escoja una vida de intemperancia, sino que, si es cierto cuanto he dicho hasta aquí, el intemperante lo es por necesidad, sin desearlo; en realidad, la gran muchedumbre de los hombres vive sin un digno equilibrio por ignorancia, por debilidad o por ambas cosas a la vez.»

Platón mantiene, pues, el punto de partida optimista propio del racionalismo ético, según el cual nadie es malo por voluntad propia; pero ya no hace depender la voluntad únicamente del conocimiento racional.

Está claro que la educación, con esta nueva concepción del alma, ya no puede ser sinónimo de instrucción o enseñanza del bien, y que la virtud no puede ya identificarse con el conocimiento. La *costumbre*, categoría fundamental de la ética de Aristóteles, hace su aparición en la ética platónica. Platón está cada vez más convencido de que las dos partes inferiores del alma se van haciendo poco a poco más «inteligentes», no mediante la enseñanza, sino con las costumbres que los jóvenes asimilan: este adiestramiento juega por lo tanto, en la educación, un papel no menos importante que la enseñanza. El objetivo básico de la educación será la *prueba*. Los jóvenes deben ponerse a prueba para saber lo que su alma alberga y sólo después de haber pasado honrosamente aquélla podrán aspirar al reconocimiento de un alma noble: «Llamo "educación" al primer brote de virtud en el niño. El placer, el dolor, el amor y la aversión, cuando se dan con rectitud en el alma de quien todavía no sabe aprenderlos mediante la palabra, de tal suerte que concuerden luego con las palabras de quien haya aprendido a razonar, ésa me parece la forma justa.»

La introducción en la ética, junto con el concepto de iniciación, de la idea de costumbre, no significa sólo el descubrimiento de una nueva y valiosa categoría, sino algo mucho más importante, ya que dicha idea permite afrontar el problema básico de la ética, a saber, el de la práctica. Mientras que la filosofía, según la concepción socrática, remitía la ética al conocimiento de manera directa, podía recurrir asimismo, de forma continua, a analogías tomadas del mundo del trabajo, en tanto que la situación práctica de la ética permanecía relegada a segundo plano, detrás de la teoría. La elaboración de la idea de costumbre viene acompañada de la tendencia a situar a la práctica —la acción— en el centro del análisis, como factor capital de la ética. La categoría de «costumbre» tendrá importancia parecida en la ética aristotélica.

Una concepción más individuada del alma por un lado, y la superación del racionalismo ético por el otro, obligaron a Platón a abandonar la actitud ascética elaborada en el Fedón. No sabemos por qué camino abordó el filósofo la revisión de estos postulados; ignoramos si el motivo decisivo fue la necesidad de una ética política o la elaboración de la dialéctica. Es probable que ambos factores se dieran al mismo tiempo. En cualquier caso, el resultado fue la profunda crítica que hizo Platón de su propia ascesis en el *Filebo*,

donde se plantea el problema del origen de la felicidad: el placer o la razón.

Trata ante todo de definir el concepto de placer. Es interesante advertir que en el curso del largo diálogo aparecen definiciones que si no son contradictorias, por lo menos sí son muy distintas entre sí. Según una de sus teorías, el placer, que es «generación», está sometido a las leyes generales de esta última: «Si, pues, el placer es génesis o generación, no se produce, necesariamente, sino en orden a una determinada existencia.»[35] Es esto lo que define la teoría de la generación, que, por lo demás, sólo tiene un valor parcial, dado que se aplica a una sola especie de placeres, los llamados placeres activos, y con la condición de excluir de dicho concepto a su contrario, el de destrucción o corrupción. El valor de esta teoría consiste en situar el placer bajo la categoría de movimiento. De esta suerte, no se califica ya al placer de categoría puramente ética, y de una categoría ética que hay que rechazar, como ocurría anteriormente, sino en primer lugar de fenómeno psicológico que debe explicarse y cuyas razones y funciones deben comprenderse para juzgarlo.

Paralelamente, sin embargo, a esta teoría del placer, Platón desarrolla otra, la del restablecimiento de la armonía: «Pero si la armonía se recompone y si se reconstituye la naturaleza propia, entonces se engendra el placer.»[36] También esta teoría analiza el placer desde un punto de vista psicológico. Como la anterior, su parcialidad deriva del hecho de referirse a una sola especie de placeres. Pero como en los placeres que más aprecia Platón, esto es, los de la creación científica y artística, no se asiste a un restablecimiento similar del orden físico o psíquico, el filósofo necesita ambas teorías. En efecto, las dos teorías se complementan y pueden explicar, en conjunto, la naturaleza psicológica de todos los placeres.

Platón no se plantea la síntesis de ambas, a diferencia de lo que hará Aristóteles, y será uno de los elementos que más directamente le vincularán a la línea platónica de pensamiento. En sus primeras obras (por ejemplo en la *Retórica*) admite la segunda teoría. Más tarde demostrará la limitación de tal concepción y volverá a la primera formulación platónica.

35. PLATÓN, *Filebo (54 c)*, en *Id., OO. CC., cit.*, trad. de Francisco de P. Samaranch, p. 1253.
36. *Op. cit. (31 e)*, p. 1234.

Al final desarrollará, a partir de la teoría de la generación, la teoría de la energía que no tardaremos en analizar y que servirá para explicar al mismo tiempo el fenómeno del restablecimiento de la armonía.

El modo mismo con que Platón enfoca los placeres, en tanto que procesos psíquicos, señala un giro en sus concepciones éticas: no adopta ya ante el placer una actitud de rechazo abstracto y taxativo, como antes. Ahora distingue tres tipos de placer: *a*) los ilusorios, *b*) los que se acompañan de dolor y que por ello no son placeres auténticos, y *c*) los verdaderos que, por consiguiente, no pueden ir acompañados de dolor. Entre estos últimos se encuentra la contemplación de las formas bellas, que produce el placer más elevado. Lejos de considerar despreciable el tercer tipo de placeres, Platón lo tiene por deseable, lo hace partícipe del bien supremo. El bien supremo, la felicidad, no se reduce, pues, a la razón, al pensamiento. El bien supremo está hecho de razón y de placeres, mientras que la contemplación pura ocupa sólo el tercer lugar entre las actitudes que conducen a la felicidad. Viene aquélla tras el placer artístico, que merece el segundo lugar. Un nuevo tipo de hombre sustituye al Sócrates ascético del *Fedón*, un hombre que disfruta de todos los placeres de la vida que no vienen acompañados de dolor, que disfruta de las artes, así como de la contemplación y del goce de lo bello. Un sabio que es bueno al mismo tiempo. Al analizar la dialéctica de la ética, el viejo Platón, en quien resucitan los ideales de la polis, renueva el antiguo ideal humano de la *kalokagathia*.

La «admisión» de los placeres en el dominio de la ética está todavía limitada, aun allí donde la ética platónica es más realista y concreta. La palabra «admisión» es totalmente reveladora: Platón monta guardia, por así decir, a las puertas de la ética —dentro está el bien supremo, fuera los placeres— y espía por la mirilla los placeres que considera indispensables para el bien supremo, dejándolos entrar por un postigo. En primer lugar excluye los placeres «ilusorios». ¿Qué hay de «ilusorio» en los placeres»? Lo que los hombres toman por placer y que no lo es en realidad. Pero, ¿existe algún criterio que permita hacer semejante distinción? ¿No es objetivo el placer? El hombre considera siempre deleitable aquello en que encuentra placer. Es ridículo decirle que su deleite es falso; para quien lo prueba, el placer es de lo más real. La sensación de placer en cuanto tal no puede ser ilusoria; sólo

podemos considerarla así en caso de que el objeto que la produzca no sea lo que parece, aunque tampoco en este caso puede hablarse más que de la verdad que contiene el «signo». Además, el valor ético del contenido del placer puede ser también ilusorio; pero desde este punto de vista no existe una diferencia esencial entre los placeres y los valores intelectuales. Puesto que una idea o un ideal ético pueden ser asimismo ilusorios, en la medida en que formulamos un juicio equivocado sobre su contenido. Caracterizar por principio ciertos placeres como apariencias representa todavía una herencia del racionalismo ético, una herencia de la que se liberará Aristóteles.

Una contradicción mayor aún se deriva de la exclusión del segundo tipo de placeres. Como ya hemos dicho, Platón excluye de la felicidad los placeres que comportan un componente doloroso. Es decir, quiere alejar del dolor al hombre feliz, sea cual fuere la forma bajo la que aquél se presente. Pero al actuar así contradice las propias premisas. Recordemos que en los diálogos tardíos Platón subraya que, para perfeccionarse, el hombre debe ser puesto a prueba. Pero, ¿se puede considerar de este tenor una prueba —ya la afronte el hombre voluntariamente, ya se la ponga delante la misma realidad— que no comporte opciones, renuncia a determinados placeres, cierta dosis de sufrimiento? La esencia de la prueba ¿no implica acaso —desde el punto de vista de la sensualidad, por lo menos— la opción de un placer acompañado de sufrimiento? Al excluir de la esfera del bien y de la felicidad los placeres que acompañan al sufrimiento, se elimina asimismo la prueba, factor esencial tanto de la educación consciente como de la espontánea. ¿O es que esta concepción platónica quiere afirmar que mientras el hombre no sea bueno (esto es, feliz) no saborea más que placeres mezclados con dolor, al tiempo que en la vida del hombre feliz y de bondad «cumplida» ya no hay lugar para placeres semejantes? Pero en tal caso la felicidad y la bondad no serían ya procesos, sino estados cristalizados; el hombre feliz y bueno se encontraría en una situación estanca desde el punto de vista moral, incapaz ya del menor desarrollo. En efecto, esta concepción sería la única que correspondería a la teoría de las ideas. ¿No coincide acaso, según ella, la felicidad perfecta con el conocimiento satisfecho de la idea? Ahora bien, tal concepción pone un límite inamovible a la felicidad y al bien. La felicidad y el bien se transformarían entonces, según etapas ya dadas, en esta-

dios estancos. Ese placer preconcebido, estancado, no es el placer del hombre activo y combativo, el placer del hombre de la polis. Es el placer del sabio *(sophos)* que se ha retirado del mundo. Cuando se esforzaba pues por acercarse (y por buen camino) a factores éticos reales en un intento por dar una base más realista a su concepción de la ciudad, Platón idealizó al hombre privado, al hombre que no combate, que no se desarrolla.

Esta contradicción tiene el mismo origen que la del segundo período, con la sola diferencia de que ahora el cuadro en el que se desarrollan las contradicciones del pensamiento platónico se ha dilatado. *Llegar a ser* bueno, *llegar a ser* sabio, *llegar a ser* feliz son, para el último Platón —a diferencia del de los períodos anteriores—, cuestiones esencialmente prácticas. Por el contrario, *ser* bueno, *ser* sabio, *ser* feliz siguen siendo cuestiones puramente gnoseológicas: como si se tratase de una simple imitación de las ideas, dichas cuestiones mantienen un carácter *mimético*. De aquí nace la teoría de la «admisión» de los placeres. Para que la filosofía pudiese reconocer un lugar real a los placeres en el ámbito de la ética, hacía falta que la ética y el conocimiento no estuviesen homogeneizados, sino que se considerasen dos realidades distintas, aunque interrelacionadas. Hacía falta que la categoría fundamental del desarrollo moral —la de la perfección— dejase de ser una categoría gnoseológica, remitida a la mímesis, para convertirse en una categoría de la práctica moral. Sólo Aristóteles creará esta categoría al introducir el concepto de catarsis.

¿Qué impidió a Platón la continuación del análisis de las categorías concretas de costumbre, práctica y placer necesario, hasta dar con una solución del problema? Ni más ni menos que la teoría de las ideas. La existencia de ideas trascendentes, entre ellas la del bien supremo, determinó de forma necesaria el carácter mimético de su ética. El reflejo del bien trascendente alzó una barrera infranqueable al bien inmanente. El admitir el ser trascendente le impidió llevar a sus últimas consecuencias sus principios y llegar por lo tanto al concepto de catarsis.

Se quedó a mitad de camino con dos problemas sin resolver, y sobre ellos se fundamentará la ética de Aristóteles: la teoría del valor ético medio [el justo medio] y el problema de la libertad-voluntad de las acciones.

Los primeros síntomas de la teoría del justo medio apa-

recen ya en el diálogo titulado *El político*: «Si las cosas de que hablamos —dice a propósito de las acciones— se nos muestran más vivas, más rápidas, más duras de lo que la ocasión requiere, las llamamos violentas y extravagantes; si son más graves, más lentas, más blandas de lo conveniente, las llamamos débiles e indolentes.» [37] Apenas se plantea el problema de la acción, el carácter inmovilista de la ética mimética de Platón se atenúa en el acto. Si se considera al hombre desde el punto de vista de la acción, resulta claro que el bien y el mal no siempre pueden separarse por principio, que no siempre pueden remitirse a partes diferenciadas del alma, ni a la relación entre estas partes y la perfección o imperfección del conocimiento, sino que hace falta analizar ambos en lo concreto de las situaciones. Se comprueba entonces que una misma cosa (la misma cualidad o parte anímica, la misma estructura, un mismo nivel de conocimiento) puede dar lugar a resultados más o menos buenos, según la medida que se utilice o según la regla de la situación dada. Un pensamiento análogo se desarrolla —esta vez con mayor plasticidad— en *Las leyes*, en el único pasaje donde Platón no excluye el sufrimiento del sistema ético: «El placer y el dolor fluyen libremente por naturaleza, como dos ríos, y quien bebe en ellos en la ocasión y en la medida oportunas, es feliz, mientras que el Estado, el individuo y todo ser vivo que por el contrario beba sin discernimiento y fuera de tiempo, serán infelices.»

No puede negarse que esta cita contiene lo esencial de toda la teoría de Aristóteles sobre el justo medio. Con las palabras reproducidas Platón define en *Las leyes* la acción justa del mismo modo que Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Ciertos filósofos especializados en Aristóteles tienen la costumbre de detenerse en este punto, contentos por haber demostrado el origen de la teoría aristotélica y por poder considerar así al Estagirita como el filósofo que desarrolló de forma analítica una idea de Platón. Sin embargo, esta explicación no es válida; y no sólo porque no sabemos qué pensador influyó en quién. Aunque excluimos inmediatamente la influencia de Aristóteles sobre Platón, nos vemos obligados a subrayar que esta definición del justo medio no se encuentra en *ningún* otro lugar platónico y que tiene, por otro lado, un carácter

37. PLATÓN, *El político (307 c)*, en *Id.*, *OO. CC.*, *cit.*, trad. de Francisco de P. Samaranch, p. 1098.

aforístico. En toda su obra no formula nunca el principio de este modo, a saber, con contenido aristotélico, salvo una vez, y en este caso abandonando la posición de principio, que tiene al dolor por algo negativo. En este solo punto, pues, es el abandono del método platónico lo que permite a Platón superar el propio sistema y llegar, con paso tan sencillo, a una solución. Hecho que, sin embargo, no volverá a repetirse. A causa del carácter unitario e inamovible de su sistema, la formulación de la idea se ve obligada a permanecer en los límites del aforismo. Las barreras fijas y el carácter general del sistema no permiten a Platón desarrollar el aformismo formulado en un sistema ético *inmanente* adecuado al mismo.

No obstante, aun haciendo abstracción de dicho carácter aforístico, la formulación en sí misma manifiesta ya que el razonamiento no se ha llevado a sus justas consecuencias lógicas. En primer lugar, mientras que en *El político*, cuando la teoría del justo medio está presente sólo de forma embrionaria, la remite el filósofo a la acción, en *Las leyes* la aplica sólo al placer. Así, por lo pronto, el principio del justo medio no es aplicable a la praxis humana en su conjunto, no expresa, como más tarde en Aristóteles, lo específico de ésta, sino únicamente la relación entre la cualidad y la cantidad del placer. Por ello, el enfoque platónico del justo medio, incluso en su forma aforística, se vincula mucho más directamente con la teoría jónica y ática de la templanza, es decir, con la norma de la moderación en el consumo. En segundo lugar, la alusión a los «seres vivos» no es menor indicio de la inconsecuencia más arriba señalada. Mientras para Aristóteles son concretamente humanas las funciones de determinar y elegir el justo medio, en Platón, mediante la introducción ambigua de los «seres vivos», ese contenido se pierde. O estos «seres vivos» aluden a seres inferiores al hombre, y en tal caso se trata de un panpsiquismo y de una notoria falta de percepción de las diferencias específicas de la acción humana, o bien aluden a seres «divinos», y en ese caso a la trascendencia: la mística platónica se interna en el núcleo mismo de la teoría del justo medio. Esta consideración por sí sola basta para demostrar la inutilidad de las tesis que pretenden refutar la autoridad de Aristóteles en el descubrimiento de la teoría referida.

El hecho de que todos los rasgos de la teoría del justo medio que pueden encontrarse en Platón aparezcan siempre

en relación con el consumo y el deleite demuestra también que la aplicación de esta idea al problema del consumo no es arbitraria, ni siquiera en el aludido aforismo. Así, en el *Filebo*, por ejemplo, leemos a propósito de los placeres: «Los placeres susceptibles de grandeza, de intensidad, de frecuencia, de rareza, pertenecen a ese género de lo ilimitado, de lo más y lo menos, que circula a través del cuerpo y del alma, mientras que los que no son capaces de todo eso quedan clasificados entre las cosas medidas.»[38] El medio es aquí sinónimo de medida en última instancia, sinónimo de la templanza que constituye el elemento ordenador de la *kalokagathia*. «Vemos, pues, así, que la potencia del bien ha buscado refugio en la naturaleza de lo bello, ya que la medida y la proporción realizan en todas partes la belleza y la virtud.»[39]

Intuir la teoría del justo medio y formularla de forma aforística fue una de las consecuencias de los análisis dialécticos de Platón. No se trató sólo de su intento de arraigarse en la realidad concreta, sino también de la base ontológica que aportó a la teoría del justo medio el concepto del «límite que rodea lo ilimitado», esto es, de la unidad de lo limitado y lo ilimitado (de lo finito y lo infinito). El análisis de este problema implicaba el análisis de la correlación de cantidad y calidad. Pero la teoría idealista del ser volvió a impedir que Platón emprendiera dicho análisis. Si el bien supremo es para el hombre la contemplación de la idea del bien por parte de su alma racional, la acción estará en función de la idea, y la opción de un justo medio no valdrá sino para un ámbito limitado, establecido por el bien trascendente. El descubrimiento del justo medio no constituye ya un acto humano, relativamente autónomo, sino la simple consecuencia de la existencia de potencias supraterrenas. Platón no pudo desarrollar la teoría del justo medio porque fue incapaz de ir más allá en el análisis de la libertad relativa del hombre, de su proceso autocreador y del carácter voluntario de sus actos.

Analicemos ahora este problema, punto nodal y eje de toda ética.

Una vez abandonada la teoría de que la única causa del vicio radica en la ignorancia, fue posible analizar el problema de la voluntad y de la libertad. En el curso de sus investigaciones sobre el origen de las intenciones humanas y

38. PLATÓN, *Filebo (52 c)*, en *Id., OO. CC., cit.*, p. 1252.
39. *Op. cit. (64 e)*, p. 1262.

acerca de la naturaleza de la voluntad, Platón admite que éstas aparecen determinadas, más allá de la conciencia, por la fuerza o debilidad del carácter del individuo. Dado que la voluntad no está determinada por un solo factor, sino por varios, más bien numerosos, la interacción de los mismos crea un espacio de actuación. Este espacio de actuación tiene una importancia considerable desde el punto de vista de la educación, puesto que gracias a su espectro y su contenido puede establecerse la educabilidad e ineducabilidad del hombre, puede saberse si ciertas influencias concretas modifican sus decisiones o si todos los esfuerzos están llamados a naufragar ante la resistencia de la personalidad. Platón trata de aplicar estos nuevos hallazgos en *Las Leyes*, cuando dice: «Nadie, en efecto, podría admitir con plena deliberación ninguno de los mayores males, sobre todo en lo que hay de más valioso en sí mismo [el alma] [...]. El injusto, por el contrario, inspira piedad como enfermo que es, y es lícito tener piedad de quien tiene posibilidad de curarse.» [40] Platón reconoce, por consiguiente, no sólo que el hombre obra por voluntad propia (es decir, que es responsable del propio destino), sino también que la interacción entre las circunstancias y el carácter del hombre ya formado determina, de manera casi irrevocable, el contenido de la voluntad. Se trata, en consecuencia, de una libertad relativa.

Pero estas nuevas adquisiciones parciales mantienen un carácter episódico y una forma aforística, sobre todo porque Platón no alcanza a distinguir entre voluntad, libertad y decisión. Para ello habría tenido que analizar las acciones con contenido moral en el contexto de la totalidad de las relaciones sociales existentes, y descubrir de esta suerte la relación entre situación objetiva, voluntad subjetiva y libertad. Por el contrario, lo que hace es seguir descuidando el análisis de los contenidos morales desde la perspectiva de la estructura social y hacer derivar éstos únicamente de estados de la conciencia; a saber, del conocimiento personal y del carácter del individuo. De este modo, el acto voluntario y el acto libre se identifican. Sin embargo, si los contenidos morales se explican en relación con la totalidad social, el carácter determinado de la voluntad, así como, quizás, la libertad moral relativa, no son ya hechos contradictorios, sino que se presuponen. La estructura de la concepción platónica es una estruc-

40. *Las leyes (731 c)*, en *OO. CC.*, *cit.*, p. 1349.

tura-tipo que caracteriza todas las éticas basadas en la trascendencia. En efecto, en toda ética trascendente, el individuo hace de mediador entre la idea trascendente (la divinidad) y la acción social concreta. Si la voluntad está determinada, por consiguiente, no se puede hablar ya de libertad humana. La ética trascendente se encuentra siempre ante el dilema de que o la voluntad está determinada por las potencias trascendentes (y en ese caso no hay libertad e incluso el mal deriva del bien y no del hombre) o existe la libertad y en tal caso la voluntad es asimismo «libre» y, por lo tanto, no determinada en modo alguno.

Platón no llegó a la solución correcta del problema, dado que su punto de partida no tenía en cuenta la primacía de la moralidad social inmanente. Por ello, ni siquiera un nuevo análisis, más dialéctico, de la concepción que remite la moral únicamente a la conciencia, basta para conducirlo a un resultado más realista. Está obligado a identificar voluntad y libertad, ofreciendo así una solución que representa —no por casualidad, como hemos visto— casi una prefiguración del dogma cristiano del libre albedrío. «Con esta visión de conjunto, concibió él (el rey del universo) la situación o los lugares a que era menester hacer pasar cada ser a medida que adquiriera tal o cual cualidad; en cuanto a la producción de estas cualidades determinadas, ha puesto la responsabilidad de ello en la voluntad de cada uno de nosotros. Cada uno de nosotros, en efecto, según el sentido de su deseo y según el estado de su alma, toma, en cada ocasión, la mayoría de las veces, tal o cual camino y adquiere tal o cual cualidad.» [41] Con lo que queda claro el siguiente esquema: el hombre es libre porque es libre su voluntad, y su voluntad es libre porque así lo quiere el rey del universo. Inútil es decir que esta especie de voluntad y de libertad garantizadas por el rey del universo no son más que apariencias. Pero Platón necesita estas apariencias para explicar el hecho moral y social de que cada cual gobierne, en cierta media, el propio destino.

No hay duda de que el arraigo del sistema platónico en lo trascendente fue consecuencia no sólo de la lógica interna de su razonamiento, sino también de su origen social aristocrático. Esto se ve con la mayor claridad cuando se analiza detenidamente la identificación de voluntad y libertad. Cuan-

41. *Op. cit. (904 a-b)*, p. 1469.

do un filósofo parte de la moralidad social real —que Platón, despreciando dicha moral, escluye *a priori*— y sabe distinguir por ello la voluntad de la libertad moral, descubre inmediatamente no sólo la existencia de tal libertad, sino también su carácter relativo. En efecto, el radio de acción del individuo está determinado por la naturaleza de las relaciones sociales en que se encuentra. Resulta evidente de este modo que el hombre no es amor de su propio destino, salvo dentro de unas condiciones concretas, y que si tales condiciones apuran, si son inhumanas, no dejan otra opción que el fuego o el infierno. El descubrimiento de la libertad relativa puede, por lo tanto, poner al hombre ante la necesidad de transformar las condiciones sociales, puede llevarlo a comprender esta necesidad. La identificación de voluntad y libertad, por el contrario —identificación que caracteriza la ética platónica, así como a todas las éticas trascendentes—, al igual que la garantía trascendente del libre albedrío, deja en la sombra el problema de la relatividad y hace de la libertad humana no sólo una idea absoluta, sino por si fuera poco, un fetiche. Platón no deja de sacar las conclusiones en el plano social: «Ellas (las palabras) van a persuadir a este ardoroso polemista de que aquél que se cuida de todas las cosas lo ha dispuesto todo para la conservación y la perfección del conjunto, en el que cada parte, en tanto que ésta se encuentra en aquél, no padece ni obra sino en la medida conveniente.» [42]

Si la libertad y la voluntad del hombre se identifican, si, por lo tanto, la libertad es absoluta y ambas están determinadas además por la trascendencia, se sigue de aquí que está bien todo lo que existe, que cada cual vive del único modo y en la única situación posibles. Incluso en esta conclusión se disuelve en apología la ética platónica.

Si echamos un nuevo vistazo a la evolución del sistema platónico, comprobamos con asombro que el filósofo, que había partido de una franca actitud de sublevación e indignación moral ante la decadencia de la época, desemboca en su vejez en la justificación plena. Se convierte en apologeta de una sociedad que desprecia, rechaza y condena.

Pero el camino que conduce a la apología es —a pesar de todas sus contradicciones— un camino directo, bien en el plano teórico, bien en el social. Lo es en el teórico porque la oposición al mundo desde el punto de vista de la moral

42. *Op. cit. (903 c)*, p. 1468.

pura y simple desemboca directamente en lo trascendente, y la aceptación de ese resultado lleva a su vez, de manera necesaria, al conformismo moral. Lo es igualmente en el plano social porque, a lo largo de su vida, la voluntad patética de una renovación de la polis se va volviendo irreal. Ya vimos que la democracia de la polis, en plena decadencia, era incapaz de renovarse desde dentro. Platón se vio obligado a pactar con los hechos. Puesto que, a su modo de ver, reparar en los hechos representaba un compromiso. Con Aristóteles, sin embargo, esta misma necesidad constituirá un punto de partida útil. Dicho pacto queda al descubierto en la solución que se propone en *Las Leyes* a los problemas de política social. Mientras que en el plano ético la aproximación a los hechos reales le lleva, en la obra citada, a encontrar numerosas soluciones dialécticas, éstas, en comparación con el modo de afrontar los problemas en *La República*, son mucho más ricas; por lo que afecta a la teoría del Estado, ni siquiera el hecho de tener en cuenta la realidad le lleva a la resignación.

Si la aproximación a la realidad implica resignación, el acercamiento a la ética existente, real, no puede por menos de conducir al conformismo. Platón admite ciertos hechos de la realidad porque su espíritu dialéctico comprende que las «ideas puras» están destinadas al fracaso, aunque para él, último filósofo de la polis, este enriquecimiento de soluciones representa al mismo tiempo un empobrecimiento: este nuevo Estado, más realista, no es sino un repliegue y esta nueva ética sólo una simple aceptación del *statu quo*. No es consciente del enriquecimiento teórico de que goza, no ve más que fracasos por todas partes y sobre todo de sus ideas; se resigna al mundo tal cual es, o *casi* según es, y para defender la propia ética busca refugio en dios, en los dioses y los sacerdotes; en potencias trascendentes cada vez más personificadas. Es un fracaso teórico impresionante. Si se tratase sólo de un representante preclaro de ideas reaccionarias que en la vejez se refugia en la beatería no veríamos en ello nada trágico. Lo que vuelve el caso terrible es que el orden que el filósofo había defendido, cuyas ideas había opuesto a las de la época, es decir, el orden de la polis, había sido efectivamente superior, en el plano moral, al orden trascendente con que Platón quería reconciliarse en la vejez. El fracaso de Platón testifica la imposibilidad de restablecer el orden de la polis y no sólo la ruina particular de un hombre.

La obra de Platón es un drama atroz. En ella se revela,

por primera vez en la historia de la filosofía, la afinidad estructural existente entre la ética basada en la moralidad y la identificación de voluntad y libertad, de trascendencia y conformismo; una afinidad que encontramos a menudo en la historia de las filosofías posteriores, en medida e intensidad diferentes.

Dado que Platón es el *primer* filósofo que formuló esa correlación, es natural que ésta presentara a sus ojos muchas dificultades, adoptando formas y significados diferentes, y que se sirviera a menudo de analogías en sus razonamientos. Citemos un ejemplo: «Representémonos cada uno de los seres vivos que somos nosotros como una marioneta fabricada por los dioses; que esto sea sólo como un pasatiempo por su parte o que tenga un fin serio es algo que no podemos saber; lo que sí sabemos es que estas afecciones, que son en nosotros como unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran, opuestas como son, en sentidos contrarios entre sí y hacia acciones opuestas, sobre la línea límite entre la virtud y el vicio. Según nos dice la razón, es necesario que cada uno obedezca constantemente a una sola de estas tracciones y no la suelte en ningún momento, resistiéndose a la tracción de los otros hilos; esa tensión es la norma de oro, la sagrada norma de la razón, que se llama ley común de la ciudad [...].»[43]

Se ve claramente que con esta analogía Platón intenta conciliar una vez más determinismo y libertad, entendidos como factores diferentes —dado que el hombre, mientras el divino marionetista tira de los hilos a diestro y siniestro, no debe ceder a ciertas inclinaciones y seguir otras—, pero incluso en el caso presente se trata de una diferencia aparente. Si en realidad no somos más que simples marionetas en manos de un ser divino, ¿qué importancia puede tener, desde el punto de vista del mundo en su conjunto, desde el punto de vista inmanente a la sociedad, que obedezcamos a esta u otra inclinación? Puesto que el maestro de este juego divino dirige a cada hombre como si fuese un títere distinto de los demás, los títeres, sin estar vinculados entre sí, sólo están vinculados con el dios supremo. Por lo tanto, si un individuo sigue la inclinación justa, lo que haga, dado que ningún hilo le ata a sus congéneres, no influirá en los demás, sólo en sí mismo. En esta imagen se describe, por consiguiente, con gran plas-

43. *Op. cit. (645 a-b)*, p. 1289.

ticidad, el vínculo existente entre trascendencia y moralidad pura. Y queda patente otra idea —que ya hemos analizado a propósito de la *República*—: la afinidad entre moralidad pura y legalidad pura. El deber supremo de las marionetas es obedecer a la ley universal de la ciudad. De este modo, aunque sus acciones, que no surten el menor efecto en sus semejantes, están más allá de lo social, quedan sin embargo totalmente sometidas al Estado; y no sólo esto, sino que, además, la aceptación de esta sujeción al Estado representa el deber supremo, el deber para con los dioses. Vemos así que incluso la analogía desemboca también en apología.

Hemos llamado la atención sobre esta analogía por otro hecho no menos interesante: el planteamiento que Platón hace, a propósito del dominio divino, de la cuestión de la alternativa. O la divinidad, dice, nos guía a un fin concreto, o se burla de nosotros. La primera hipótesis está de acuerdo con todas las religiones positivas. En efecto, todas estas religiones son teleológicas, dan por sentado que el dios supremo conduce a los hombres a un fin preestablecido que sólo él conoce. Por el contrario, la segunda hipótesis es fruto específico de una época de decadencia. Ninguna religión puede afirmar que el dios supremo se burla de los hombres. De ser así, las personas sencillas perderían precisamente lo que buscan en la religión, a saber, el cumplimiento teórico de las aspiraciones propias, la fe en que el desorden que reina sobre la tierra sea, en el fondo, un elemento integral de un vasto designio que el hombre, en su insignificancia, no es capaz de dilucidar, pero que el dios supremo comprende. La idea de que un ser sobrenatural pueda burlarse de los hombres sin más, vacía a la trascendencia de su contenido teleológico y la diluye en lo irracional.

A decir verdad, no queremos sostener con esto que Platón fuese un filósofo irracionalista en el sentido moderno del término, sino sólo que, enfrentado a un problema sin solución, dejó entrever por un momento la posibilidad de una «solución» irracionalista... para abandonarla en el acto. Y tuvo que abandonarla porque esa solución era, en conjunto, extraña al pensamiento contemporáneo, un pensamiento arraigado en los mitos y, al mismo tiempo, en su contrario, el racionalismo.

El propio Platón quiso concretar la idea de trascendencia más bien en sentido teológico-teleológico. La teoría de las ideas fue perdiendo importancia, la formulación filosófica

abstracta del problema de la trascendencia no bastaba ya para garantizar la moral terrena. Fue dándose cuenta creciente de la necesidad de un dios concreto, de dioses particulares. La filosofía griega, que había nacido de la lucha contra la mitología, y para la que el propio idealismo no había sido, durante mucho tiempo, sino una forma de lucha —aunque insuficiente— contra los mitos, por ejemplo en Parménides, e incluso en el Platón del segundo período, volvió entonces a la mitología. La imagen del mundo se transformó otra vez en antropomórfica y las ideas se metamorfosearon en individuos: dioses y demonios. El viejo Platón abandonó la posición filosófica idealista y fue inclinándose cada vez más a la posición religiosa. Aunque el mundo se le había vuelto incomprensible, no aceptó con resignación la existencia: ¿qué otra cosa le quedaba, en realidad, si no la justificación religiosa del mundo? «Sería una impiedad atribuir esta revolución o rotación (del cielo) a cualquier otra causa que no fuera un alma, o diversas almas, dotadas de toda virtud.»[44]

El alma, o las almas, «dotadas de toda virtud» no tienen nada en común con la idea, puesto que la idea no es una persona ni un individuo ni un alma virtuosa, sino un concepto. En cuanto a la expresión «un alma, o diversas...», se trata de la justificación mística de la representación antropomórfica de los dioses, tradicional entre los griegos. Será ésta una de las conclusiones finales de *Las Leyes*, su última obra, donde leemos: «Puesto que, en efecto, hemos llegado a convenir que el cielo está lleno de bienes, pero también de sus contrarios —y los males son los más numerosos—, se da ahí, afirmamos nosotros, una batalla inmortal que exige una especialísima vigilancia; pero nosotros tenemos en ella como aliados a los dioses y a los genios, y nosotros somos como el rebaño de estos dioses y estos genios.»[45] ¿Dónde está el hombre para el que Prometeo había robado el fuego celeste y que decía, por boca del titán, «odio a todos los dioses»? ¿Dónde está el orgullo del célebre coro de la *Antígona*, el orgullo del hombre ante el que «nada es más asombroso»? ¿Dónde aquel Sócrates que, según el relato del joven Platón, quiso morir voluntariamente para defender su verdad, no obstante saber que después de la muerte volvería al polvo y que sólo la nada le aguarda? El hombre ya no está orgulloso

44. *Op. cit. (898 c)*, p. 1464.
45. *Op. cit. (906 a)*, p. 1471.

de sí y de sus obras. Se ha convertido en esclavo, en marioneta en las manos de los dioses y los genios, que participa en un juego falto de sentido del que nada comprende. En *Las Leyes* queda claro por vez primera que la fe en la trascendencia priva al hombre de su dignidad, de su orgullo, le impide confiar en su propia capacidad. En el último pensador de la polis, el humanismo creado por esta misma polis se aniquila a sí mismo. Renacerá más tarde con otros pensadores, que ya no serán filósofos de la polis.

Platón no oculta que el celo con que restaura la imagen de un dios concreto y con que busca refugio en la religión es consecuencia de su miedo al desorden, a las transformaciones sociales. Evidencia con claridad la relación que media entre trascendencia y conformismo. «Todas estas doctrinas, amigos míos, son inculcadas a nuestros jóvenes por hombres sabios, que proclaman, en prosa o verso, que lo justo por excelencia es lo que impone la fuerza victoriosa; ésta es la forma en que la impiedad invade a nuestros jóvenes, a quienes se ha enseñado que no hay ningún género de dioses de esos que la ley pretende hacerles concebir, y como consecuencia de esto se producen las sediciones [...].»[46] En el fondo de estas conclusiones se encuentra la antigua lucha de Platón contra el relativismo ético —encauzada en otro tiempo contra Trasímaco para conquistar el alma de Glaucón— que desemboca en la derrota teórica. Ahora Platón llega a la conclusión de que esta lucha no tiene más salida que el retorno a la vieja imaginería antropomórfica de los dioses, con apelaciones a las viejas tradiciones, ya fenecidas. No se trata, empero, sino del fracaso de la filosofía. Y, en efecto, la filosofía de Platón ha fracasado, no ha sabido conquistar el alma de Glaucón. Hay ya una filosofía nueva que lucha por lo mismo: el estoicismo y el epicureísmo. Estas dos escuelas filosóficas, que aceptan ya plenamente el punto de vista del hombre privado, pese a conservar las tradiciones humanistas de la época clásica, conseguirán lo que no consiguió Platón: proteger al hombre de la decadencia moral. (Luego veremos que Aristóteles, a diferencia de sus predecesores y sus sucesores, nunca quiso conquistar alma alguna.) Los estoicos y los epicúreos realizarán, cuando menos en teoría, esta salvación de las almas porque no renegarán jamás de las tradiciones éticas sur-

46. *Op. cit. (890 a)*, p. 1457.

gidas del desarrollo de la polis y porque —en Grecia al menos— no se convertirán en apologetas.

Platón se da cuenta de esta nueva rivalidad y en sus últimas polémicas aventura amagos diversos a propósito de la misma: «Denunciemos, en cambio, los males de que son causa las [historias] que nos cuentan los modernos y los sabios. En efecto, el resultado a que nos llevan sus razonamientos es el siguiente: cuando tú y yo decimos que hay pruebas de la existencia de los dioses y presentamos como tales esas mismas que acabamos de exponer, a saber, que el sol, la luna, las estrellas y la tierra son dioses y seres divinos, los que han sido formados por esos mismos sabios nos responderán que todo eso no es otra cosa que tierra y piedras, absolutamente incapaces de preocuparse de los asuntos humanos, y que todo ello son cosas cocidas al fuego de los razonamientos hasta el punto de llegar a ser persuasivas.» [47]

Platón cierra filas de este modo contra los únicos capaces de salvar las conquistas éticas de la democracia de la polis y que, en teoría por lo menos, pueden liberar al hombre del miedo y restituirle la fe en la dignidad propia.

Todo aquello por lo que Platón había luchado en su juventud será demolido por su filosofía última. Se opone a la democracia de la polis con razón, pero sólo relativamente, cuando está a punto de disgregarse, y elabora la ideología del conformismo después, cuando esta disgregación adquiere visos de inminencia. En liza desde el principio en defensa de la moralidad pura, que contiene en sí misma sus propias recompensas, acaba por reconciliarse con la justicia divina del más allá, que resta valor a cualquier actitud de valentía moral. El altivo Platón, que en la *Apología* puso en boca de Sócrates una actitud espiritual de desprecio irónico al más allá, se expresa así al fin de sus días: «Cuando el alma experimenta cambios más profundos, en el vicio o en la virtud, como consecuencia de su propio querer y de una familiaridad que se haya hecho preponderante, si este trato ha tenido lugar con la virtud divina hasta impregnarse toda ella de ese algo divino, experimenta ella en tal caso un desplazamiento notable, llevada, a lo largo de una ruta santa, hacia un lugar nuevo y mejor.» [48]

El Platón que resucitara el mito de Prometeo, que qui-

47. *Op. cit. (886 d)*, p. 1454.
48. *Op. cit. (904 c)*, p. 1470.

so dar formulación filosófica a la teleología del trabajo, termina por excluir a los artesanos de su República. El que se había esforzado al principio por crear conceptos científicos, los proyecta ahora en el más allá para substituirlos, en fin, por divinidades antropomórficas. El mismo Platón que despreciaba el Estado existente, ahora lo idealiza y destierra de él la libertad y el arte. El que creyera en la omnipotencia de la educación, acaba por considerar a los hombres como marionetas movidas por la voluntad divina. Platón que, identificándose con Sócrates, había hecho que un esclavo dedujera en un diálogo sublime el teorema de Pitágoras, acabará considerando el conocimiento como el acto místico de un reducido número de elegidos. Platón, que había elaborado categorías éticas con método dialéctico, acaba por revelarse totalmente incapaz de llevar a cabo una sola de sus concepciones éticas dialécticas.

¿Se dio cuenta de que se alejaba de todo lo que había querido crear y realizar? El tono resignado de sus cartas demuestra que en buena parte era consciente de ello. Es quizás a esta conciencia a lo que debamos atribuir el hecho de que en su último diálogo, donde la tendencia mística es más manifiesta y donde el torrente de la devoción inunda definitivamente los plantíos dialécticos otrora florecientes, no figure el maestro Sócrates como interlocutor. A decir verdad, Platón no puso nunca en escena al Sócrates histórico, considerándolo más que nada portavoz del pensamiento propio. Pero en el momento en que su pensamiento no sólo difiere del del Sócrates histórico, sino que además se convierte en su auténtica revocación y aniquilamiento, ya no puede arriesgarse a poner las concepciones propias en boca del maestro. La ausencia de Sócrates en el diálogo sobre *Las Leyes* es una confesión palmaria de que Platón ha rechazado la tradición humanista de la ética surgida en el ámbito de la democracia de la polis.

Pero en esta época vemos ya que enseña, en el círculo de la Academia platónica, Aristóteles, el filósofo que sabrá desarrollar las ideas más fértiles del maestro. Y sabrá satisfacer sus premisas porque partirá, antes que de la moral abstracta, de la moralidad social y, sin saltar a lo trascendente, se mantendrá en el seno de la inmanencia, esto es, concebirá la moral como lo que es efectivamente: como moral.

II. El legado jónico

1. NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA NATURAL Y DE LA POESÍA LÍRICA

Si Aristóteles se hubiese ceñido únicamente al legado filosófico del Ática, tal como se expresaba, por ejemplo, en las contradicciones del Platón tardío, no habría sabido salir de la simple conciencia de la crisis. Pero el caso es que acertó a conjuntar en una síntesis eficiente estos problemas, germinados en suelo ático, con los mejores resultados a que había llegado el pensamiento jónico en el terreno de la filosofía natural y de la ética. Esta síntesis —posibilitada concretamente en virtud de las condiciones sociales de la época del primer helenismo— le permitió superar la conciencia de la crisis referida, imprimiendo la propia impronta original a los problemas que los filósofos anteriores habían tratado.

¿En qué se diferenciaba la tradición filosófica jónica de la tradición ática? ¿Cuáles eran sus bases sociales?

Los pensadores jónicos, de Tales a Demócrito, eran, en primer lugar, filósofos de la naturaleza; no se interesaban por los problemas del hombre y de la sociedad, antes bien estaban dedicados por entero a la contemplación de la naturaleza y a las especulaciones en torno a ella. Lo que no significa en modo alguno que carecieran de la menor experiencia de la vida social. En sus especulaciones naturalistas encontramos numerosas analogías tomadas de la esfera social. Así, por ejemplo, cuando Heráclito dice: «Pólemos (la guerra) es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos,[1] no hace sino aplicar directamente, apenas sin transposiciones, las experiencias sociales al ámbito de

1. Heráclito, B 53, en Rodolfo MONDOLFO, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1976 (4a.), p. 37. *Cf.*, asimismo, Ángel J. CAPPELLETTI, *Los fragmentos de Heráclito*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1972, p. 91. Igualmente, con ligeras variantes, en Alfredo LLANOS, *Los presocráticos y sus fragmentos*, *cit.* (ed. que utilizaremos reiteradamente por las razones expuestas más arriba), p. 110.

lo problemas de la naturaleza. O bien, cuando Anaximandro pretende dar una definición de ley natural, lo que hace es buscar entre las leyes sociales analogías que expresen esa idea. Pero por numerosas que sean estas figuras tomadas del mundo social, no hay duda de que, en la Jonia, la relación entre especulación natural y alusiones a la vida social se encuentra en proporción inversa a la que vimos en el Ática. Mientras que aquí esas analogías constituyen, cuando mucho, un medio para comprender los problemas del hombre o, en otras palabras, mientras que en Ática la comprensión de los problemas inmanentes al hombre es el fin, y el medio, la especulación natural, en Jonia, por el contrario, la especulación es el objetivo, y la experiencia social, el vehículo mediador. Y sólo en los aforismos de Demócrito encontramos por vez primera una consideración inmanentista de los problemas ético-sociales.

Es sabido que la filosofía y las ciencias se limitaban a especulaciones semejantes, ausentes todavía la necesidad o las posibilidades concretas de la experimentación. Las generalizaciones filosóficas hicieron acto de presencia mezcladas con observaciones procedentes de las ciencias particulares. Es hacia fines del siglo V, más o menos pues en época de Platón, cuando se percibe la creciente necesidad de la especialización. Los primeros representantes de esta tendencia se enfrascaron en una viva polémica con las geniales ideas, aunque demasiado especulativas, de los pensadores del período anterior. Basta citar los ejemplos de Hipócrates, fundador de la medicina, o de Eudoxo, apóstol de la liberación de las matemáticas de toda clase de especulación abstracta. A pesar de estas polémicas, la exigencia de rigor científico es hija legítima de la filosofía natural jónica. Debemos subrayarlo tanto más cuanto que la filosofía natural jónica comienza a jugar un papel importante ya en la Academia platónica, aunque, según veremos, un papel del todo distinto del representado en la Jonia en la misma época.

La función de los jonios en la historia del espíritu griego, ha dicho Werner Jaeger en *Paideia* para definir las posibilidades de las condiciones sociales de la Jonia, consiste en la *liberación de las fuerzas individuales, incluso en la vida política.* El estudioso alemán supo comprender un elemento muy importante de la evolución jónica, pero no se preocupó de explicar la extensión del campo operativo de las fuerzas individuales ni de establecer tampoco la relación existente en-

tre dicha extensión y el surgimiento de la filosofía natural especulativa. Con todo, la mencionada relación parece evidente.

Es ésta la ocasión para señalar un fenómeno relevante: la existencia de antiguo de las ciudades jónicas y de su prosperidad secular, casi casi milenaria, más o menos acusada, pero constante. Volvemos a encontrar en estas ciudades las formas diversas adoptadas por la polis esclavista. A pesar de algunas diferencias a veces notables, presentan características comunes que contribuyen a explicar el porqué de su análogo desarrollo, distinto del de una ciudad como Atenas.

Las ciudades jónicas están situadas, sin excepción, a lo largo de las vías comerciales marítimas que unen Oriente con Occidente. En el momento mismo de la fundación de estas pequeñas ciudades, los magnates y comerciantes adquieren un papel de importancia. La antigua aristocracia, propietaria de gran parte de las tierras, entabla desde el comienzo una lucha tenaz contra el estrato mercantil. Las guerras sociales, en cuyo ámbito juega un importante papel político la tiranía desde el principio mismo, terminan con un pacto. Gracias a la riqueza acumulada, los antiguos y los nuevos propietarios de la tierra se dedican, a ritmo acelerado, a la cría de ganado y a la viticultura, empleando con ello a gran número de esclavos. De este modo, los intereses de la clase propietaria y los de la comerciante aparecen estrechamente vinculados, y es este lazo económico, bien prieto ya en el primer período a que nos referimos, el que se verá reforzado inmediatamente por la lucha por la independencia, prudente pero continua, contra los persas (comprendida la gran revuelta de la Jonia). Gracias a esta solidaridad de intereses comunes, el estrato de los hombres libres participa en su totalidad del gobierno del Estado. La democracia —una democracia basada en la esclavitud— se desarrolla y consolida con relativa rapidez.

Todo esto presenta ya una serie de características sociales y económicas totalmente extraña a la evolución ateniense. Mientras que el desarrollo de la sociedad ateniense se da básicamente desde dentro, en el caso jónico son las fuerzas exteriores las que tiene importancia capital. Los pequeños productores atenienses ocupan un lugar relevante lo mismo en la agricultura que en la industria. Los pequeños productores jonios, por el contrario, tienden a desaparecer en seguida. Es ésta una diferencia fundamental, puesto que en Atenas es precisamente la existencia de la pequeña producción, es decir, del trabajo de los hombres libres, lo que hace que la

atención de los filósofos se detenga en la *techné*, que se sitúa en el centro de la teleología del trabajo. En Jonia, por el contrario, justamente a causa de la práctica inexistencia de esta capa de trabajadores libres, no se plantean estas cuestiones. Aquí, en Jonia, el trabajo es de hecho sinónimo de trabajo servil.

Pero las diferencias no se detienen aquí. Toda la historia del Ática lleva el sello de la lucha incesante entre aristocracia y democracia. Si bien en la época de Pericles quedó relegada a segundo plano, no por ello dejó de existir totalmente. En las ciudades jónicas, por el contrario, la identidad de intereses de los diversos estratos de la población libre fue tal que la lucha de clases disminuyó paulatinamente de intensidad. Puesto que a lo largo de esta época el pensamiento filosófico es privilegio de las capas sociales que disponen de tiempo libre, es natural que el pensamiento jónico, tras la primera etapa de intensas guerras sociales, no esté ni pueda ser caracterizado por el análisis de la estructura social interna ni por las tentativas de cuestionar la justicia o injusticia de dicha estructura. Los que forman parte de la clase libre consideran a las relaciones sociales existentes y dadas según la naturaleza, es decir, justas y naturales por sí mismas. Y como se encuentran cómodos en esa situación, no cuestionan en ningún momento la validez de la propia existencia y los propios valores morales. Ésta es una de las razones por las que el análisis de la *techné* no aparece nunca en el centro de los intereses, como tampoco el análisis filosófico de los problemas sociales.

Pero la inexistencia del problema de la *enérgeia* en el pensamiento jónico no depende sólo de la inexistencia de lucha de clases entre los hombres libres, a saber, de la relativa estabilidad social, sino también del hecho de que la democracia relativamente estable tiene una estructura diferente en las ciudades jónicas que en la polis ateniense.

El importante papel del capital comercial en las primeras es de tal magnitud que la función mediadora de las relaciones humanas que juega el dinero es mayor aquí que en el Ática. Sabemos que las relaciones monetarias, la producción mercantil y el comercio tienen efectos corrosivos para la comunidad de la polis. Se trata de factores que, en efecto, disolvieron la comunidad ateniense y destruyeron su base económica interna. En las ciudades jónicas, sin embargo, la base económica interna está constituida precisamente por el comercio, la agricultura y la ganadería basados en el trabajo servil. Por

consiguiente, se trata de factores que, sin llegar a disolver del todo la forma de la polis, se limitaron a aletargar los vínculos comunitarios. Esta polis, menos compacta, tiene su origen en la estabilidad apuntada de las condiciones económicas.

Ahora bien, ¿qué significa hablar de una polis *menos compacta*?

Significa, en primer lugar y desde la perspectiva del individuo, que hay un campo de acción más amplio que el ofrecido por la polis ateniense. También en ella se siente el individuo, sea elector o candidato, parte orgánica de la polis, pero la esfera pública ocupa en su vida un papel poco importante. La vida privada, las distracciones privadas, las iniciativas y las particularidades individuales alcanzan una amplitud que no existió jamás en ningún momento de la vida ateniense. La democracia de la polis jónica perdió, en cierta medida, el preciso contenido comunitario al convertirse en formal; no, naturalmente, en el sentido de democracia formal burguesa según la acepción moderna, ya que en la Jonia mantuvo siempre el carácter directo. Pero aun contando con ese carácter directo y partiendo de bases comunitarias, la democracia jónica desarrolló al máximo el formalismo. El individuo, pese a aceptar la comunidad y pese a ejercer en ciertos casos determinadas funciones, no permite que su existencia se identifique del todo con la de la comunidad, como hacen los atenienses. El ciudadano libre de la polis jónica emplea gran parte de su vida en viajes, como, por dar un ejemplo, Tales o Demócrito, que según testimonio propio, visitaron todos los países. Pese a exaltar la democracia de la polis en cuanto base de su existencia, distan de tenerla por objetivo vital. Éste es el otro motivo, no menos importante que el anterior, del papel mínimo que jugó en el pensamiento jónico el análisis de la *enérgeia*, de la actividad social.

En Atenas, hombres tan extravagantes como Tales habrían sido inconcebibles. Protágoras fue condenado al ostracismo por originalidades de conducta bastante más modestas. La forma más difusa de la democracia jónica pudo tolerar las extravagancias del individualismo típicas de la vida del hombre privado.

Estas condiciones económicas y sociales determinaron, en primer lugar, el interés de los pensadores jónicos por la filosofía de la naturaleza y, en segundo lugar, la aparición de la poesía lírica subjetiva como género literario principal y, en última instancia, la pasividad de la actitud moral.

Numerosos autores —entre ellos G. Thomson— han sostenido que la filosofía jónica de la naturaleza nació de las necesidades del comercio. La necesidad de orientarse en el mar centró la atención en el estudio de la bóveda celeste y, acto seguido, de la naturaleza del cielo y del agua, de la tierra y de los elementos. Los continuos contactos con Egipto contribuyeron a esparcir la semilla de la especulación norteafricana, pero sólo el pensamiento libre de la democracia fue capaz de liberar esa semilla de la cáscara mística. La filosofía comienza precisamente con el proceso desmitologizador del pensamiento jónico. Pero dado el carácter principalmente especulativo y pasivo de dicha filosofía, serán las tendencias sucesivas las que gozarán de mayores posibilidades de desarrollo inmanente. Cuando Jenófanes y Pitágoras abandonen, en épocas distintas, la respectiva ciudad natal jónica y transplanten la especulación, la filosofía natural de la Jonia al suelo de otra sociedad, las ideas nucleares de esta filosofía se desarrollarán según un proceso inmanente. Vale la pena observar que la filosofía jónica, cuando arraigó en sociedades diversas, adoptó ciertos elementos místicos que la completaron, ausente como estaba del tronco original. No podemos abordar aquí los elementos órficos que se injertaron en éste y nos limitaremos, por lo tanto, a subrayar que el pensamiento jónico quedó vinculado a la Academia ateniense por mediación de la Magna Grecia.

No es casual en modo alguno que, mientras en Atenas, donde se da una comunidad compacta, dominan los géneros dramáticos y sobre todo la tragedia, en la cultura jónica y eolia sea la poesía lírica el género más importante. Encontramos aquí el primer gran florecimiento de la poesía lírica de la historia de la literatura universal. La serie de grandes obras comienza con Arquíloco y culmina en el arte de Simónides, Minermo, Safo y Alceo. En los coros líricos se reflejan los sentimientos subjetivos: el amor, la amistad, los achaques de la senectud; sentimientos que en Atenas sólo encontrarán expresión durante la época de la crisis.

Mientras que los filósofos se ocupan raramente de problemas éticos, estos últimos aparecen con frecuencia en la poesía. Esto no significa, sin embargo —como quería Jaeger— que la ética tuviera en la Jonia un desarrollo tan intenso como en Atenas, sólo que utilizando un género literario como vehículo expresivo. Los poemas morales jónicos no tienen nada en común con la ética filosófica. Son, en parte, descripción de

la práctica moral y, también en parte, opiniones convencionales, recomendaciones, consejos, etc., sobre el modo de vida: representan, pues, la expresión optimista y, a veces, amarga de las diversas situaciones y expectativas. La ética se transforma en filosofía o se torna objeto de ésta sólo cuando se cuestiona no la situación moral concreta de los individuos, sino la moral en cuanto fenómeno objetivo, esto es, cuando se analizan las leyes, las particularidades y formas generales de la ética. Lo que la poesía jónica y eolia tratan es siempre el modo de vida, la actitud particular del individuo, mientras que lo general, la ética en cuanto tal, se mantiene como telón de fondo y se acepta como algo natural. Por ello encontramos en los poetas líricos reflexiones y problemas éticos, pero nunca *la* ética.

2. *EL DESARROLLO DE LA ESPECIALIZACIÓN*

Mientras que la filosofía de la naturaleza está en Italia más o menos saturada de elementos místicos, en el archipiélago de donde surgiera se aproxima más a las ciencias exactas. Esta aproximación se da por dos caminos distintos: la ruptura radical, cuando no polémica, con la especulación y la acumulación de materiales procedentes de las ciencias exactas en el ámbito mismo de la reflexión especulativa. El primero es el propio de las figuras señeras de la especialización que se separan de la filosofía, mientras que el segundo es el que siguen los filósofos de Abdera.

El desarrollo de las ciencias tropieza en esta época con serios inconvenientes: la falta de necesidades y los prejuicios sociales. En el Ática, la idea de *techné* no se basa en una concepción científica de la naturaleza y no puede por ello aportar el impulso necesario al desarrollo de las ciencias naturales. En la Jonia, por el contrario, es precisamente la ausencia de *techné*, la carencia de necesidades vinculadas al desarrollo industrial, lo que dificulta la evolución de las ciencias. Hay, sin embargo, tres zonas distintas donde, por razones particulares, comienza a experimentarse la necesidad científica: las matemáticas, indispensables para la navegación comercial; la ingeniería militar, necesaria para la guerra; y la medicina, útil, lógicamente, para el tratamiento de los enfermos. Los que se dedican a las ciencias tienen que luchar, como

es obvio, contra muchos prejuicios sociales. El ideal del *gentleman* antiguo, la *kalokagathía*, no permite ninguna especialización de las facultades humanas. El hombre ideal de la Antigüedad es un hombre culto, dotado de habilidades múltiples, pero que en ningún momento limita su radio de acción a una profesión única, en ningún momento se desarrolla en un único sentido. El que se especializa en un oficio único no vive, a tenor de la opinión dominante, una vida digna de un hombre libre. Y como la pluralidad del saber se basa en lo universal, el hombre superior se dedica a lo universal. Los entregados al estudio de un solo aspecto de la realidad son por principio incapaces de convertirse en hombres universales, en el sentido antiguo del término. En el pensamiento jónico, la reflexión especulativa se considera pues, por definición, superior a lo empírico.

Cuando comienza a hacerse notar la necesidad efectiva de las ciencias, estas últimas declaran la guerra a las rígidas exigencias de la *kalokagathía*. Las tres ciencias mencionadas más arriba no sólo experimentan un rápido auge, sino que además no tardan en ganarse la estima de la sociedad. Se trata, la verdad sea dicha, más de la estima de los gobernantes que de la del *demos*. Los gobernantes descubren en seguida en ellas un aliado capaz de templar las armas del poder. Filipo II de Macedonia, por ejemplo, hace que técnicos de la Jonia construyan sus célebres máquinas de guerra que sobrepasan con mucho la técnica general de la época y que luego jugarán un papel básico en sus victorias.

Las conquistas de la medicina se difunden con rapidez en las ciudades griegas. Y mientras que las matemáticas, la geometría y la mecánica no alcanzarán su apogeo más que en la época del helenismo, la medicina llega al punto culminante de su desarrollo con Hipócrates, en el momento de transición hacia esa época.

El progreso, lento, pero firme, de algunas ciencias provoca una revolución en la *metodología* del pensamiento jónico. La atención de los hombres se dirige siempre —como en la época de la especulación— en primer lugar a la naturaleza, pero la actitud de cara a esta última sigue siendo, con escasas excepciones, pasiva. Al mismo tiempo, el vehículo mediador es la observación, la reflexión sobre la recogida y clasificación de datos. Los nuevos sabios de cuño empírico clasifican los fenómenos de la realidad, infinitamente ricos, inaprensibles en su singularidad, según tipos, según categorías

llamadas *eidos*. Werner Jaeger ha demostrado con perspicacia que la categoría de *eidos* pasó de aquí, es decir, de la joven tipología de las ciencias naturales, a la especulación platónica. No obstante, este vasto material observado y clasificado sigue siendo un material bruto, puesto que los filósofos de la naturaleza jónicos no se ocupan de leyes generales. Antes bien, consideran el estudio de la universalidad pura como especulación estéril y, por consiguiente, se atienen a la simple particularidad. No hay nexo alguno entre los diferentes tipos. Una confirmación más de lo absurdo de pretender deducir la lógica aristotélica *únicamente* de la filosofía natural de la Jonia. Cierto que la distinción de especie y género en el seno de la naturaleza es condición indispensable para concebir el *Organon*. Pero Aristóteles no habría sabido construir una lógica a partir de estas categorías inmutables, rígidas y mecánicas. Hacía falta, sobre todo, fundir estas adquisiciones con las áticas relativas a la *techné* y a la teleología. Volveremos más adelante sobre este punto.

Queda, sin embargo, el hecho de que, con la excepción de Platón, fue la nueva tendencia de las ciencias naturales jónicas, y particularmente la medicina, lo que decididamente influyó en Aristóteles. Su padre era médico y él creció desde la infancia envuelto en un aura de respeto hacia la nueva ciencia médica de la Jonia. Cuando, tras la muerte de Platón, Aristóteles pasa algún tiempo en Asia Menor, vuelve a sentir esta influencia, sobre todo por mediación de su discípulo Teofrasto, que se había unido a él en esa época.

Ciencia natural descriptiva, la medicina estaba por entonces bajo la total influencia de Hipócrates. El gran médico procedía de la isla de Cos, habitada por poblaciones dóricas. Pero el desarrollo de esta isla se parecía mucho al de las ciudades jónicas. Hipócrates escribió en dialecto jónico y afirmó así su pertenencia a dicha cultura. Rasgo que además entrañaba una actitud polémica con la especulación, al igual que la adopción de una nueva metodología.

Bajo el influjo del pensamiento jónico, Hipócrates consideraba al hombre parte de la naturaleza, Mientras que para los pensadores áticos lo que diferenciaba al hombre de la naturaleza era la esencia de aquél, en Jonia era esta esencia lo que convertía al hombre en un ser natural. Hipócrates, por lo tanto, era de la oponión —he aquí otra idea extraña al pensamiento ático— de que la observación de la naturaleza cons-

tituía la única vía para dar con la clave del tratamiento y la curación de las enfermedades.

Es así como al explorar las particularidades naturales y humanas Hipócrates y sus contemporáneos descubren la teleología universal de la naturaleza. Se extasían ante el organismo, tan bien adaptado a los fines de la vida, de los seres de la naturaleza. La categoría de finalidad hace así aparición también en el pensamiento jónico. Pero mientras que en el Atica el fin se vincula siempre a la actividad consciente del hombre, a la técnica y a la práctica, en la Jonia se encuentra estrechamente relacionado con la noción de teleología universal, de finalidad objetiva de la naturaleza. Según Hipócrates, la medicina se basa en el principio de que «la naturaleza es sabia» y se vale por sí misma. No es pues el médico el que debe curar al enfermo, ya que lo que aquél hace es, más que nada, reajustar el organismo a las condiciones que permiten a la naturaleza valerse por sí misma; el demiurgo de la terapia no es otra cosa que la finalidad intrínseca de la naturaleza. En el Atica, el médico era considerado un demiurgo, un artífice de la *techné*; en la Jonia es, ante todo, un servidor de la naturaleza, que en sí misma se perfecciona. Cuando Aristóteles distinga más tarde los diferentes tipos de médico, no hará sino expresar aquella diferenciación real.

No es difícil descubrir en la *Metafísica* aristotélica la aplicación de la teleología universal de Hipócrates a la filosofía. Esta concepción era todavía extraña a Platón, para quien la idea no constituía una finalidad objetiva, sino un punto objetivo de partida. El fin —el Estado ideal— era una creación del hombre. En conjunto, toda la elaboración metafísica de Aristóteles se resiente de un origen jónico.

Incluso en la metodología aristotélica hay rastros de la metodología de Hipócrates. Según Hipócrates, el médico debe considerar siempre lo particular. La determinación de las características del individuo se da por medio de la sensibilidad. Tras haber comprobado las peculiaridades individuales, el médico recomienda atenerse al justo medio entre los dos extremos del «demasiado» y el «poco» en relación con la enfermedad en cuestión. Este justo medio —sostiene— varía de un individuo a otro y es preciso determinar, por lo tanto, caso por caso mediante la observación y la intuición. No es otra la base metodológica de la teoría del justo medio aristotélico. Sería erróneo sostener que Aristóteles se limitó a «apli-

car» la teoría de Hipócrates a la ética. Aristóteles, según veremos, no ignoraba en modo alguno la diferencia específica de la moral humana, y sus procedimientos asocian la consideración de la autonomía relativa del hombre a la teoría del justo medio. De este modo obtiene la síntesis superior de la tradición filosófica ática con la jónica. Cuando afirma, por ejemplo en la *Ética*, que la moral no procede de la naturaleza pero que tampoco es antinatural, lo que hace es distanciarse tanto de la filosofía natural jónica como de la ética, aislada de la naturaleza, de la tradición ática, aprehendiendo de esta suerte la substancia natural y al mismo tiempo sobrenatural del hombre.

3. *LA SÍNTESIS DE ABDERA*

A fines del siglo V, Abdera se convierte en el centro de la filosofía natural jónica. Esta ciudad atrae a los filósofos de la naturaleza, del mismo modo que Atenas a los sofistas. Leucipo, Demócrito, Nesas, Metrodoro, Diógenes de Esmirna, Anaxarco, Hecateo, Apolodoro, Nausífanes, Diótimo, Bión, Bolo... he aquí la larga lista de filósofos de Abdera * cuyas ideas se recogieron para la posteridad. Lo que sí es cierto es que, precisamente en esta época, Abdera conocía el máximo desarrollo de la democracia de la polis. Ahora bien, ¿por qué precisamente en esta época y mediante qué procesos? Los historiadores no han aportado todavía una respuesta satisfactoria a esta pregunta. En cualquier caso, no hay duda de que, mientras no se aclare este punto, nuestros conocimientos respecto de la filosofía de Abdera permanecerán incompletos.

En todos sus representantes, la filosofía de Abdera registra una tendencia común a la síntesis. En efecto, tales filósofos tienden a suministrar una imagen sintética de las antiguas especulaciones jónicas y la reciente filosofía natural. Quieren sintetizar la observación desmitificada de los fenómenos naturales con la tendencia a la generalización. Esta síntesis se realiza en el interior de la esfera de las concepcio-

* La autora, que ha citado a los filósofos según el orden de la compilación presocrática de Diels, se refiere a Abdera, no como nación de todos, sino como zona de actuación e influencia. De los mencionados, sólo Demócrito, Anaxarco, Hecateo, Bión y acaso Leucipo eran de Abdera. *(N. de los TT.)*

nes jónicas. Las adquisiciones filosóficas del Ática no interesan gran cosa a estos pensadores y por ello en Atenas se reciben sus ideas con cierta frialdad. «Fui a Atenas —dice lamentándose Demócrito, que ya era conocido en su ambiente como un gran sabio—, pero allí nadie me conocía.»[2]

Demócrito es el principal representante de esta tendencia a la síntesis. Fue él quien dio el retoque final a la filosofía natural jónica. Puesto que poseemos una cantidad considerable de fragmentos de sus obras, caracterizaremos esa tendencia mediante un rápido repaso de la filosofía de Demócrito. Sin embargo, y puesto que nuestro objetivo está determinado por la disciplina ética, nos limitaremos a registrar los resultados obtenidos en el ámbito de la filosofía natural jónica.

El proceso de desmitologización esbozado por Tales lo llevará Demócrito a sus últimas consecuencias. Hasta ese momento, la concepción del mundo libre de toda suerte de mitología será propia sólo de los científicos, en quienes la desmitologización irá a la par con el rechazo de las generalizaciones. Demócrito será el primero en emprender el camino de la desmitologización, ciñéndose a un intento de explicación general de la naturaleza. En consecuencia, su proceso desmitologizador presenta un carácter filosófico coherente.

Al igual que para los expertos jónicos de la *techné*, el punto de partida de Demócrito es lo particular, aunque no lo particular observacional, sino lo particular especulativo: la particularidad en cuanto generalidad. Lo que queda tras la desmitologización del mundo no es sino la materia particular, el átomo, por un lado, y por el otro el vacío en que dicha materia se ordena según una regla rigurosa y absoluta, según las leyes del ritmo. La eliminación del mito en el mundo desemboca en definitiva en la eliminación del movimiento, de la variedad y de la dialéctica.

Pero para llegar a esta conclusión es necesario que Demócrito rechace una de las conquistas más importantes del pensamiento jónico: la concepción teleológica. Mientras que la teleología se limitaba a la observación de los seres vivos, sin convertirse en concepción general, la reflexión humana podía conservar —como vimos en el caso de Hipócrates— un carácter teleológico y al mismo tiempo desmitologizado. Pero cuando un filósofo aspira a la generalidad —a la universalidad—,

2. Alfredo LLANOS, *Los presocráticos, cit.*, p. 239.

la teleología, en tanto que principio universal, le orienta de modo inevitable hacia el antropomorfismo. Demócrito sacrifica la teleología natural en el altar de la concepción desmitologizada de la naturaleza. Destierra del mundo la finalidad para no tener que recurrir a una conciencia divina como motivación de aquél. Aristóteles, según veremos, no puede ni quiere seguir esta dirección y toda su metafísica está dominada por la lucha entre teleología universal y concepción desmitologizada del mundo.

Al rechazar la teleología, Demócrito no reniega empero de la concepción jónica de que el hombre forma parte de la naturaleza. Y mientras que Hipócrates, para demostrar este principio, apelaba al carácter teleológico de toda la vida orgánica, y Aristóteles afirma el carácter teleológico del universo todo, Demócrito asimila el hombre a la naturaleza desmitologizada. En vez de teleologizar la naturaleza, mecaniza al hombre. Considera, por ejemplo, la conciencia humana simplemente como producto de la unión y la separación mecánicas de los átomos más ligeros, y a sus ojos el conocimiento no es sino el encuentro de los átomos que se separan del objeto con los órganos sensoriales del sujeto.

Se plantea aquí la cuestión de si a partir de una tal concepción mecanicista del hombre se puede establecer una ética filosófica inmanente que sea capaz de superar el *impasse* de las soluciones trascendentes de Platón. La respuesta sólo puede ser negativa. Demócrito, como buen ciudadano de la polis de Abdera, hace totalmente suyas las costumbres morales y la opinión pública de su ciudad, sin intentar siquiera —como en seguida veremos— establecer una relación entre la naturaleza y la psique humana de un lado, y del otro la sociedad humana y la ética. La visión conjunta del mundo es, pues, dualista en Demócrito. La concepción materialista de la naturaleza y la explicación mecánica de la psique humana por un lado, y, por el otro, la aceptación y la repetición de la ética de la polis quedan sin la menor relación entre sí. Esta relación la establecerá Epicuro mucho más tarde, aunque para ello tendrá necesidad de hacer una modificación esencial en la filosofía democritea, consistente, como en su momento demostró el joven Marx, en la introducción del azar en la concepción del mundo.

La filosofía natural del abderita no se prestaba en realidad a la formación de una visión homogénea del mundo. Pero dejemos por un momento la filosofía de la naturaleza y ocupé-

monos sólo de la ética. Veamos si se puede hablar realmente de una ética a propósito de Demócrito.

No poseemos más que unos cuantos fragmentos relativos al tema y en ellos encontramos razonamientos contradictorios. No podemos imputar, sin embargo, este carácter contradictorio sólo al estado fragmentario de sus escritos. Las tesis éticas del autor que nos ocupa tienen un aire en principio aforístico, lo que viene a significar que no se trata de deducciones lógicas de principios éticos fundamentales, sino más bien de frases paradigmáticas y exhortaciones. Ahora bien, se puede hablar de ética sólo cuando hay principios y si las conclusiones que pueden deducirse de éstos están en situación de ordenar, según un punto de vista concreto, las más diversas observaciones. La observación, la descripción y la enumeración de las costumbres y de los imperativos morales constituyen la materia de la ética, no la ética en sí misma. A decir verdad, en los aforismos de Demócrito no encontramos elementos de una ética. Sí hay principios éticos importantes y cierto número de progresiones teóricas aisladas. Sin embargo, no podremos hablar de una ética democritea en mayor medida de lo que podríamos hacerlo de una ética euripidiana o, más tarde, de una ética erasmista.

Desde esta perspectiva —debemos hacerlo constar una vez más—, Demócrito es un típico representante del pensamiento jónico. Pero fue al mismo tiempo un Tales y un Minermo sin aunar o fundir siquiera ambas tendencias.

Partiendo de esta premisa, no podemos negar que en los aforismos en cuestión hay numerosos conceptos éticos enormemente interesantes, bien porque nos dan indicaciones precisas de las condiciones morales de Abdera, bien porque los podemos confrontar y oponer a los problemas éticos de la Atenas contemporánea y, en fin —aunque no de menor importancia— porque nos ayudan a comprender mejor el punto de partida de la ética aristotélica.

Demócrito fue contemporáneo de Sócrates. Sin embargo, lo que sorprende en él es la ausencia total de conciencia de la crisis. Detrás de sus ideas, desarrolladas siempre con sosiego y brillantez, parece entreverse la seguridad, la fuerza de la existencia. Es, en efecto, el «filósofo que ríe». Pero no ríe a la manera de los epicúreos, que llegarán a crearse condiciones de paz interior en un mundo tenido por monstruoso. En la risa de Demócrito vemos más que nada el reflejo de un mundo alegre.

Demócrito exalta sin rebozo a su patria y la libertad que se goza en ella: «La pobreza en la democracia —dice— es con mucho preferible a la llamada felicidad en las autocracias, así como la libertad lo es a la esclavitud.»[3] Habla también de la primacía de la vida pública con el mismo entusiasmo que los atenienses de la época clásica: «Se debe otorgar la mayor importancia a los asuntos de la ciudad a fin de que ésta sea bien gobernada; es necesario no fomentar querellas contrarias a la justicia ni adquirir un poder adverso al bien común. La polis adecuadamente dirigida es la máxima protección y contiene todo dentro de sí. Si ella se mantiene incólume todo está salvado; si se derrumba todo se pierde.»[4] Pero al mismo tiempo se siente menos ligado a la comunidad que el ateniense de la época de Pericles; los vínculos con la comunidad de la polis son menos estrechos que en el Ática: «Para los hombres sabios la tierra entera es accesible. El universo es la patria de un alma excelente.»[5]

Por consiguiente, Demócrito aprecia y sostiene la democracia de las ciudades jónicas, una democracia segura pero menos orgánica que la ateniense. Puesto que identifica de modo automático ley y ética, su polémica se dirige contra todo aquello que la conciencia de la crisis ateniense ha hecho emerger. Condena así la distinción de Antifonte entre la acción cometida «delante de testigos» y la llevada a cabo «sin testigos»: «Nadie debe sentirse más disminuido ante el prójimo que ante sí mismo, ni cometer la menor injusticia, ora sea conocida ora desconocida por todos los hombres.»[6]

En este fragmento se puede advertir perfectamente una apelación a la moralidad, a la conciencia individual en función de juez supremo. Es evidente que la moralidad, en cuanto aspecto particular de la ética, se desarrolló en la Jonia precisamente a consecuencia del carácter más diferido de los vínculos comunitarios y a causa de la mayor libertad de acción del individuo. Pero como la ética no está en crisis todavía, la moralidad no representa aquí —ni siquiera en Demócrito— más que un simple aspecto. No se convertirá en autónoma, como en el caso de Sócrates, no se opondrá tampoco a las condiciones del presente, a la legalidad. La conciencia

3. *Op. cit.*, p. 249.
4. *Op. cit.*, p. 249.
5. *Op. cit.*, p. 249.
6. *Op. cit.*, p. 251.

individual es en Demócrito una de las expresiones del derecho de veto de la comunidad.

Por más que las soluciones de los problemas puedan ser diferentes, el modo de plantear éstos revela que ni en la época en cuestión ni en las posteriores existió jamás un verdadero abismo entre la evolución del pensamiento jónico y la del ático. Esto se muestra tanto más patente en el caso del racionalismo ético.

Afirma Demócrito que «la causa del error es la ignorancia de lo mejor»[7] y al hablar así identifica razón y moral, y llega, como su contemporáneo Sócrates, a la tesis de la comunicabilidad de la virtud. Pero el racionalismo ético de Demócrito está mucho más enraizado en las posibilidades concretas de la época que el de Sócrates. En un momento en que la «virtud» y la «justicia» son relativas e inseguras, se impone inevitablemente una cuestión: la de qué virtud debe enseñarse y aprenderse. Claro que para Demócrito y su época no se trata de una justicia relativa, sino que tiene un carácter indivisible y claro: «Para todos los hombres lo bueno y lo verdadero son similares; lo placentero, en cambio, difiere de uno a otro.»[8]

La misma certeza que ofrece una base sólida al racionalismo ético permite que éste no se trueque en principio universal. Allí donde las costumbres morales están en crisis, la educación humana no puede confiarse ya a la rutina social. En una sociedad de estas características, la enseñanza, las lecciones educativas individuales tienen, en efecto, un papel más importante que en una sociedad en que dominan por el contrario sólidas costumbres morales. Éste es el motivo por el que Sócrates quiso hacer del racionalismo ético un principio universal, a pesar de que esta ética, en particular, tenía en Atenas una base menos concreta que las condiciones que ofrecía la Abdera de Demócrito. En Demócrito, el racionalismo ético se mantuvo siempre al nivel de idea, aunque se trató de una idea de la mayor importancia. En efecto, en Demócrito podemos encontrar fragmentos que contrastan el racionalismo ético con la realidad concreta, por ejemplo el siguiente: «Muchos, que no conocen la razón, viven, no obstante, de acuerdo con ella.»[9] Demócrito, que se somete a la ri-

7. *Op. cit.*, p. 237.
8. *Op. cit.*, p. 237.
9. *Op. cit.*, p. 236.

queza y pluralidad de la moralidad concreta, se dedica unas veces a una y otras veces a otra de sus múltiples relaciones. Y el racionalismo ético no es más que una de tales relaciones. Una vez más podemos comprobar hasta qué punto estaba lejos de derivar Demócrito la ética de los principios y por qué es imposible considerar sus aforismos morales como parte de una ética homogénea y coherente.

Otra característica que acerca a Demócrito a la ética del Ática contemporánea es la negación del poder absoluto del destino. Nos parece escuchar las palabras de Eurípides cuando Demócrito afirma que los hombres han creado el concepto de destino a modo de excusa por la propia falta de sensatez, porque el destino raras veces contradice la razón y una razón despejada es lo más útil para la vida. No hay duda de que el mundo de Demócrito es un mundo sin dios, al igual que el de Eurípides. Demócrito amplía su concepción atea hasta el punto de abarcar el mundo humano. Dicho ateísmo —basado en una concepción homogénea del mundo— es algo más que el simple ateísmo práctico de los áticos. El mundo sin dioses se basa en la realidad de una naturaleza sin dioses. Como en Atenas, también en Demócrito encontramos la fe en la omnipotencia del hombre. Y también para él es la *phrónesis*, la prudencia, la sabiduría, una de las depositarias de esa omnipotencia. Ya hemos dicho que esta categoría aparece cuando la ética evoluciona y se convierte en objeto concreto de investigación. Pero mientras que en Ática ya Solón la considera una categoría ética, en el pensamiento especulativo jónico conserva durante mucho tiempo un contenido perceptivo, sinónimo de sabiduría. Es el nuevo espíritu científico el que define por vez primera la frónesis como la capacidad de captar la esencia del fenómeno determinado y de atenerse en consecuencia al «justo medio». En este sentido la vemos utilizada en los aforismos morales de los filósofos de Abdera. Aristóteles hereda, pues, del pensamiento jónico una relación ya establecida entre la frónesis y el justo medio.

Aunque los problemas estimulados por la acción ejecutada «ante» o «sin testigos», por el racionalismo ético, la concepción atea de la ética, la polémica contra el destino y el concepto ético de frónesis aproximen la ética democritea y la del Ática, a pesar de la diversidad de soluciones, vistas en conjunto ambas filosofías son básicamente distintas, aunque sólo sea porque los principios analizados por Demócrito constituyen apenas una ínfima parte del material ético que de él

ños ha quedado. La mayor parte de sus aforismos gira alrededor del problema ético tradicional de la Jonia: el concepto de templanza.

A decir verdad, también este concepto jugaba un papel en Atenas: señalaba una virtud entre otras muchas y no precisamente la más importante. En la Jonia, sin embargo, fue, incluso para Demócrito, la de mayor relevancia, casi casi la que más interés despertaba en los filósofos. El motivo hay que buscarlo en la transformación de las relaciones sociales. No hay duda de que en una sociedad de hombres libres donde la acumulación de bienes materiales tiende en esencia a la satisfacción de necesidades permanentes más que al desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, en una sociedad rica pero de desarrollo estanco, la relación de los hombres con los bienes materiales ha de volverse problema subjetivo de envergadura. ¿Cómo y en qué medida he de consumir los bienes que tengo a mi disposición para ser virtuoso y mantener mi bienestar? ¿Cuánto he de gastar sin merecer por ello la acusación de manirroto, y en qué medida debo contenerme sin merecer por ello el calificativo de avaro? ¿Hasta dónde debo consumir sin caer en la intemperancia y en qué medida, por el contrario, debo abstenerme sin desembocar en el extremo de la ascesis? No debemos juzgar este problema con ojos actuales. En la sociedad burguesa, la «templanza» se vuelve hipocresía desde el momento en que la mayoría de las personas no alcanza a satisfacer sus necesidades básicas. Por el contrario, para los antiguos griegos, en el ámbito de los hombres libres, se trataba de un problema real. La templanza en relación con los bienes existentes era, en cuanto una de las formas de autodominio, un principio humanista.

Es lógico que esta categoría jugase un papel mucho más importante en la Jonia que en el Ática. En aquella parte de la Hélade, los problemas éticos planteados por la actividad práctica fueron durante mucho tiempo más importantes que la categoría moral del simple consumo, la vida pasiva. Sólo en el *Filebo*, obra del último Platón, trata el filósofo por primera vez la cuestión de la relación del sujeto con los bienes. Y el hecho de plantear este problema es prueba no sólo de una influencia directa del pensamiento jónico, sino también de la aparición del hombre privado. Cabe añadir que la templanza no ocupa ni puede ocupa el lugar central ni siquiera en una época de decadencia en un país caracterizado durante todo este período por el fenómeno del empobrecimiento. Mien-

tras que en la Jonia, donde el hombre libre no trabaja, donde la actividad social, la *enérgeia*, carece de contenido vital para el ciudadano, donde las personas libres son ricas y opulentas, la templanza se vuelve, como es lógico, categoría básica.

Nos limitaremos a citar algunos pensamientos de Demócrito al respecto: «El hombre que desea alcanzar la serenidad de espíritu no debe comprometerse en muchas actividades, ni privadas ni públicas, ni elegir aquellas que sobrepasen su aptitud y natural capacidad. Ha de estar preparado contra esto, de modo que cuando la buena suerte le sorprenda y le conduzca a algún exceso por medio de la engañosa apariencia, pueda reducirla a sus justos límites y no intentar nada que supere sus fuerzas. Una moderada plenitud es mejor que la saciedad.» [10] Advirtamos que Demócrito relaciona el contenido moral de la templanza con el contenido médico del mismo concepto: «Hermosa es, sobre todo, la justa proporción; el defecto y el exceso no me parecen así.» [11] Y más adelante: «La alegría surge para los hombres de la moderación en el goce y de la armonía de la vida. Las cosas que se dan con exceso o las que faltan son propensas a producir cambios y causar grandes disturbios en el alma [...]. En consecuencia, se debe prestar atención a lo que es alcanzable y contentarse con lo que se tiene.» [12] Y aún más: «Para quien sobrepasa la recta medida, lo más placentero se torna en extremo insoportable.» [13]

Estas citas nos permiten sacar algunas conclusiones acerca de la concepción que Demócrito tiene del concepto de templanza: *a*) la categoría de «medida» procede únicamente de la relación ordenada con los bienes y con los placeres; *b*) dicha relación es siempre pasiva; *c*) el concepto de templanza es idéntico al justo medio entre el exceso y la carencia; *d*) Demócrito sabe que los extremos que se oponen a la medida justa se tocan. Es decir, sabe bien que ambos extremos son nocivos y que pueden convertirse a menudo en su contrario; *e*) sabe, en fin, que por medio de la frónesis el individuo puede encontrar el medio acorde con la propia personalidad.

De aquí se deduce que las categorías descubiertas por la

10. *Op. cit.*, p. 227.
11. *Op. cit.*, p. 238.
12. *Op. cit.*, p. 245.
13. *Op. cit.*, p. 248.

medicina jónica se aplicaron, en cierta medida, a los problemas éticos antes de Aristóteles y que el concepto de justo medio se encuentra —por lo menos en determinadas relaciones— ya en Demócrito. Dado que Demócrito no hace sino resumir lo que forma parte del «buen sentido» de los habitantes de Abdera, es probable que tales principios fuesen entonces admitidos, en términos generales, por el pensamiento jónico.

Demócrito nos recuerda un poco a Aristóteles en otros aspectos también. Por ejemplo, en la manera práctica con que concibe la realidad de la ética. No hallamos en él la menor muestra de la exasperación, la exaltación, el profetismo, la vacilación entre moralidad exacerbada y desesperación relativista que caracterizan a los moralistas áticos contemporáneos. Demócrito analiza la ética tal como es. Junto al bien admite lo relativamente bueno. «Es noble y justo impedir que el criminal consuma su delito, pero si ello no es posible por lo menos que esté en nuestras manos no secundarlo.»[14] O bien: «Se debe ser bueno e imitar al virtuoso.»[15] Y aún: «*Quien elige los bienes del alma prefiere lo más divino; quien* escoge los del cuerpo se inclina por lo humano.»[16] Esta forma realista de contemplar a los hombres y sus acciones no es sólo una cuestión de gusto personal, sino de una actitud moral libre de trascendencia. Tras las normas éticas excesivas, bajo la rigidez de los imperativos absolutos se esconden siempre los dioses, y aquellos que en el relativismo pierden la adecuada medida moral buscan refugio en ellos, como ya vimos en Platón.

Es el propio Demócrito quien saca las conclusiones pertinentes de esta ética sin dioses que cimenta en una base comunitaria sólida: «Los necios viven la vida sin alegría.»[17]

Sin embargo, ¿por qué tan grandes y hermosos pensamientos éticos quedaron en simples aforismos? ¿Por qué no construyó Demócrito una ética? ¿Por qué no concluyó su filosofía natural y su ética con una ontología social?

Para comprender la inmanencia del ser social hace falta conocer y reconocer la cualidad específica de la actividad humana: el trabajo. Ahora bien, la categoría del trabajo ni si-

14. *Op. cit.*, p. 235.
15. *Op. cit.*, p. 235.
16. *Op. cit.*, p. 235.
17. *Op. cit.*, p. 246.

quiera aparece en el pensamiento democriteo. Es interesante comparar, por ejemplo, las metáforas de Demócrito con las de Sócrates, de Platón y de Aristóteles. Mientras que los dos primeros utilizan, en casi todas sus comparaciones, imágenes sacadas del mundo del trabajo, éste no figura para nada en las innumerable analogías que embellecen los textos democriteos. Demócrito toma sus ejemplos, cuando mucho, del reino animal. Por ejemplo: «Los avaros tienen el destino de la abeja...»[18]

En la Jonia, donde el trabajo de los hombres libres y, por consiguiente, la praxis se perdían prácticamente en la oscuridad de la prehistoria, no se podía comprender en modo alguno el papel del trabajo, su potencia creadora respecto del hombre y la sociedad. Por consiguiente, ni siquiera era posible distinguir los rasgos concretos de la sociedad humana y, en este ámbito, las características propias de la ética. Demócrito, pues, no podía elaborar una ética inmanente y su ética quedó en el estado de una genial acumulación de aforismos.

Demócrito aportó una buena síntesis del pensamiento jónico. Restaba a Aristóteles la misión de fundir sintéticamente las dos ramas distintas y separadas del pensamiento griego: la jónica y la ática. Fue el Estagirita quien creó, mediante la síntesis orgánica de ambas tendencias, lo que ninguna había conseguido antes de él: la primera ética filosófica inmanente, libre de todo género de dioses y fantasmas. Esta labor no habría sido posible, sin embargo, sin el concurso particularmente afortunado de circunstancias sociales y personales.

18. *Op. cit.*, p. 247. [Se trata del frag. 227; *cf.* el 224: «La avidez por poseer más hace perder lo que está en la mano, como el caso del perro de Esopo.» *N. de los TT.*]

III. Presupuestos históricos y personales de la ética de Aristóteles

1. ATENAS Y MACEDONIA EN TIEMPOS DE ARISTÓTELES

A la repentina crisis que atribula a Atenas a fines del siglo V le siguen oscilaciones menos violentas. El aletargamiento del proceso disgregador y otros factores externos —en particular la derrota de Esparta— parecen dar nuevas esperanzas y promover nuevas iniciativas. Pero se trata de esperanzas e iniciativas que o tienen un carácter retrógrado o se basan en condiciones distintas de las existentes. Se confía, por ejemplo, en la recuperación de ciertas instituciones de la época de Pericles e incluso más antiguas. Los que pretenden apoyarse en fuerzas exteriores comprenden la necesidad de la expansión, así como la formación de la alianza panhelénica. Algunos, como Isócrates, se inclinan ora por una, ora por otra tendencia. Las discusiones políticas se renuevan en el ámbito de la vida pública. Si bien no difiere mucho del antiguo el método de estas discusiones, el espíritu no es ya el mismo. Las discusiones basadas en posibilidades objetivas no se parecen demasiado a las discusiones fundadas en ilusiones.

Aunque esas polémicas aluden a algunos elementos concretos, en realidad preparan el terreno a una fuerza acaso demasiado real: la dominación macedonia. En aquéllas, sin embargo, se gestan ideas que florecerán durante el helenismo.

Sólo una escuela en particular se abstiene de discutir y porfiar con las posibilidades concretas de la vida política del momento: la Academia platónica. Dado que su adalid está convencido de que ninguna de las instituciones de la sociedad ateniense de la época es susceptible de verdadera transformación, la Academia no se preocupa de condescender con los detalles. Si bien es verdad que Platón hizo en las *Leyes* algunas concesiones a la democracia y que en éstas jugaron un papel nada despreciable las experiencias de la derrota de Esparta y Persia, la imagen del Estado ideal, aunque un poco más cerca de la realidad, difiere sin embargo radicalmente de las

aspiraciones de los reformistas contemporáneos. En el fondo, el Platón maduro, a diferencia del joven Platón, abandona la lucha de apoyo a Atenas. Él es el único —y nunca haremos suficiente hincapié en ello— que comprende que la crisis no es efímera, sino profunda e inevitable. Cuando Aristóteles llega a Atenas, los pensadores congregados en torno de la Academia no disputan en modo alguno a propósito de la situación política de la época. Son las categorías dialécticas el objeto de sus discusiones; es la «erística», como la llama sarcásticamente Isócrates. El pensamiento de la Academia, puesto que ya no ve perspectivas en la práctica, se vuelve a la especulación. En este último campo, las influencias exteriores, en particular de Parménides y los pitagóricos, juegan un papel importante. Pero la novedad que ha descubierto la Academia y que de continuo practica, esto es, la dialéctica del ser y de los conceptos, no es sólo una prolongación del pitagorismo o del pensamiento de los eleatas. El sentido dialéctico y realista surgido de la observación de la crisis ateniense proporcionó una base metodológica a la comprensión de las contradicciones de las categorías del ser y de los conceptos.

Por ello, cuando el joven Aristóteles llega a Atenas y entra en la Academia, las especulaciones extrañas a la vida política le absorben sólo en el plano aparente de los hechos. En realidad, tales especulaciones contienen las lecciones históricas fundamentales que únicamente pueden derivarse de la crisis ateniense.

No es fácil entender por qué el joven Aristóteles, dotado de ese gran sentido realista propio de su tierra natal, entró en polémica con el «buen sentido» ático. Habría parecido más lógico que, poseedor de un espíritu abierto a lo real, acabase bajo la influencia de Isócrates, siempre concreto y empírico. Pero la adhesión a las posiciones platónicas y la antipatía por el «buen sentido» no son en modo alguno casuales. El joven, sediento de saber, se integra en la única escuela donde ciencias realmente nuevas y para él desconocidas tientan su curiosidad. No siendo ateniense, los problemas del Ática le dejan indiferente y ni las aspiraciones de Isócrates ni las de Esquines le interesan en lo sustancial. Sólo un ateniense autóctono podía entusiasmarse con la idea de la renovación patria. La metodología de Isócrates se encuentra tan por debajo de la retórica y es tan escasamente filosófica que no puede satisfacer la curiosidad de un joven alimentado por el espíritu de la medicina y de la filosofía na-

tural jónica. En cambio, la dialéctica metafísica de la Academia sí le ofrece nuevos horizontes. Su sentido de la realidad se encuentra por el momento satisfecho con la ciencia de la sustancia. Y aunque las vicisitudes decisivas de la política no le interesan todavía, comenzarán a intrigarle cuando llegue a la corte de Hermias.

Es preciso añadir, sin embargo, que esta atmósfera cerrada, típica de la Academia, no procede en absoluto de la influencia ejercida por Platón. Éste fue siempre el discípulo de Sócrates y los recuerdos de las tentativas políticas de su juventud afloraban a rachas, como, por ejemplo, en la reiterada aventura siciliana. Pero sus discípulos no habían conocido a Sócrates. Para éstos, como ha demostrado Werner Jaeger, el héroe de la actitud individual no era más que una figura legendaria y aquélla no pasaba de ser asunto secundario respecto de la reflexión especulativa. Ni siquiera Aristóteles constituye una excepción. Incluso para Aristóteles, el hombre, pese a estar presente siempre, queda eclipsado por su obra.

Al dedicarse exclusivamente a la reflexión especulativa, la Academia se convierte así, en cierta medida, en un cuerpo extraño en el organismo ateniense. La Academia atrae a muchos extranjeros, sobre todo a filósofos jónicos. Cuando Aristóteles ingresa en ella, Eudoxo y toda su escuela se encuentran en la ciudad para discutir de matemáticas con los célebres académicos. A pesar de todo, la Academia todavía tiene, gracias a Platón y su familia, profundas raíces en la sociedad ateniense. Las ideas de la escuela se vuelven cada vez más extrañas al pueblo ateniense, pero el núcleo de sus investigaciones es, con todo, ateniense. Sólo se dará una separación manifiesta en la escuela peripatética de Aristóteles. Pues, en efecto, será un no ateniense quien se encuentre entonces a la cabeza de una escuela formada en su mayor parte por no atenienses. En este punto, la aversión evolucionará hasta volverse auténtica antipatía patriótica, ya que desde el comienzo mismo el Liceo será tenido por agente de la política macedonia.

* *

Las discusiones políticas que se ventilan en el Ática giran de manera creciente alrededor de una sola cuestión: la de qué postura adoptar ante Macedonia. Las tres tendencias principales están representadas por tres retóricos: Esquines toma una posición incondicional a favor de Macedonia, Demóstenes

adopta otra no menos incondicional en contra e Isócrates hace de mediador. En esta controversia se da la razón, tradicionalmente, a Demóstenes, que representa la actitud patriótica, al tiempo que se condena a los otros dos. En efecto, la personalidad de Demóstenes es la que resulta más simpática. Al igual que Sócrates, pone en juego contra Macedonia las antiguas virtudes de la edad de Pericles. Aunque, por otro lado, no ofrece ni siquiera un programa mínimo para sacar a la ciudad de la crisis económica. Y no puede hacerlo porque el sistema social del que es el último soporte estaba ya totalmente superado. Tomar postura de modo apasionado por una causa perdida ya en parte: tal es el contenido de la nobleza de Demóstenes, pero nada más. Esquines no es un «traidor a la patria». En sus discursos actúa la misma nobleza moral que traspasa las arengas de Demóstenes. Lo que ocurre es que, con mayor sencillez, se ha resignado a la idea de que la patria ya no puede hacer frente por sí sola a los graves problemas económicos que la acucian. Sería anhistórico calificar de «democrática» una de estas posturas y de «aristocrática» la otra. La lucha de clases que en el siglo v colocó a la democracia frente a la aristocracia había tenido en realidad una importancia mayor, pero en este momento representa un factor secundario. Algunos estratos de la antigua aristocracia se oponen a la hegemonía macedonia, más o menos como ciertas capas de la población libre. Al mismo tiempo, los miembros de la clase de los trabajadores libres que han caído en una situación de pobreza total son los más encendidos partidarios de Macedonia; en efecto, se enrolan como mercenarios en el ejército de Filipo II y de él esperan que haya distribución de cereales. Y cuando Demóstenes recuerda los antiguos esplendores del Ática no tiene palabras bastantes para condenar la situación de la democracia del momento, precisamente como Sócrates había hecho en su tiempo.

Para ilustrar la progresiva substitución de los problemas de política interna por los de política exterior, bastará con remitirse a la evolución de Isócrates. Su actividad profesional comienza con un doble plano de actuación: alcanzar la celebridad y la riqueza. Los ingredientes son la lucha contra la dialéctica platónica y la proclamación del panhelenismo. La una complementa a la otra. Para ofrecer un programa y ganar credibilidad, Isócrates guarda distancias respecto de la conciencia de la crisis. Como es un pensador poco profundo no considera ésta una consecuencia de las condiciones so-

ciales, sino que la atribuye a la influencia de los «discípulos de Sócrates». Cree que la dialéctica es madre de la conciencia de la crisis, corruptora de los jóvenes, ruina de Atenas. Por ello, su escrito *Contra los sofistas* se transmuta básicamente en un panfleto contra la dialéctica. Su principio básico consiste en no llevar las reflexiones hasta su última derivación lógica. Sus ideas son superficiales, en ningún momento superan la esfera de lo inmediato.

En esta esfera superficial, las crisis parecen superables mediante «reformas». Isócrates no es ciertamente el último, antes bien el primero de los pensadores que, difuminando los perfiles de las contradicciones, acaban por apelar a la virtud omnipotente del reformismo. Su actitud reformista es continua, pero, como suele suceder a todos los reformistas, el contenido, la cualidad y el carácter de las reformas propuestas cambian a cada momento.

En el *Panegírico*, la reforma destinada a salvar el mundo es el panhelenismo. Isócrates cree que todos los problemas de Atenas se resolverán con una guerra revanchista contra los persas. Está convencido además de que el Ática por sí sola no será capaz de llevar la empresa a buen término. Piensa, pues, que todos los griegos deben unirse, bajo la guía ateniense, para combatir contra el imperio persa, que, por otro lado, manifiesta signos de debilidad. La mayor parte de sus argumentos está destinada a explicar por qué su patria, es decir, Atenas, está llamada a capitanear esa guerra de revancha.

El proyecto tiene, sin duda, aspectos prácticos. Es cierto que Persia, debilitada, es una presa bastante fácil. La expansión puede servir, por lo menos, para retardar la decadencia económica de Atenas. Sin embargo, creer que Atenas, en la situación crítica en que se encuentra, es capaz de ponerse al frente de una campaña panhelénica de esta modalidad, es pura fantasía.

Poco tiempo después, Isócrates encuentra otra solución infalible. En la *Areopagítica* afirma con la mayor seguridad que ha descubierto la causa de la decadencia de Atenas. El Ática está en crisis porque se ha suprimido la institución del Areópago. Restauremos, pues, esta noble institución, devolviéndole su antiguo esplendor, y todos nuestros problemas se resolverán de golpe.

No podemos abordar todos los proyectos de política interior de Isócrates. Entre otras cosas porque, a la postre, también él se inclina por Macedonia. En el discurso *A Filipo* ad-

mite que, en el ámbito de la confederación panhelénica, la hegemonía sólo puede corresponder a Macedonia.* Aunque está convencido —esperanza que se volverá pura fantasía asimismo— de que Filipo, cuando dirija la confederación, respetará la independencia de todos los estados griegos, sobre todo del ateniense; de que continuará la lucha contra los persas en tanto que representante, en cierto sentido, de la cultura y los intereses griegos. Y cuando todas las ilusiones de Isócrates se vienen abajo, cuando se le vuelve claro como el agua que todas sus esperanzas, todo su optimismo carecían de base, que tenían razón los «erísticos» con su escepticismo, puesto que no había ninguna solución, al enterarse de la derrota ateniense en la batalla de Queronea, el retórico, a la edad de 98 años, se suicida. «Es preferible no vivir —dice Eurípides— a vivir en el infortunio.» Los auténticos atenienses —Sócrates, Isócrates, Demóstenes— siguieron este consejo.

Se ha repetido, a menudo, que Aristóteles aprendió estilo en sus adversarios filosóficos. Pero se da también otra afinidad profunda, una coincidencia de actitudes. Toda forma de conciencia de la crisis es extraña tanto a Aristóteles como a Isócrates. Sin embargo, mientras que éste la supera a partir de una posición interior, adoptando los puntos de vista y la existencia de Atenas como tal, poblando de ilusiones la capa superficial de su pensamiento, Aristóteles ve y juzga los conflictos áticos desde una posición externa, desde una perspectiva más amplia, desde el punto de vista del *movimiento social global.* Su ausencia de conciencia crítica no procede de ninguna ilusión, sino, antes bien, de su base dialéctica, elaborada precisamente gracias a esa conciencia. Isócrates no llegó a este nivel de conciencia. Aristóteles lo superó.

¿Cuáles son las condiciones existenciales de Macedonia que, desde mediados del siglo IV, determina la política de Atenas?

Macedonia era en aquella época una sociedad tribal en vías de disgregación. La propiedad privada de la tierra había hecho ya aparición, pero era aún la antigua aristocracia tribal, agrupada en torno del *basileus*, la que detentaba el poder.

* Antes prueba de discreción que de clarividencia, ya que *A Filipo* es posterior a 346, cuando el padre de Alejandro era ya el amo de la Tesalia, había instigado a Eubea a separarse de Atenas y había forzado a ésta a firmar la paz de Filócrates. *(N. de los TT.)*

Los miembros de esta aristocracia tribal, los *hetairoi*, componen la caballería, eje de la falange real macedonia, y constituyen el entorno y los consejeros del rey. El monarca es asimismo un miembro de la aristocracia y en calidad de tal recibe el nombre de *basileus* y no el de tirano. El sistema sucesorio es muy fluido y la nobleza interviene continuamente en él. El monarca es el representante de los *hetairoi*; su poder se basa en el poder de éstos y de ellos depende. La aparición de la propiedad privada debilita el poder de la nobleza tribal que, como suele suceder en situaciones semejantes, pretende consolidar el poder de casta con golpes militares. La necesidad de la expansión castrense se impone casi siempre cuando una sociedad tribal está a punto de disgregarse. El norte ofrecía escasas posibilidades expansivas. En efecto, las tribus que lo poblaban se encontraban casi al mismo nivel de desarrollo que los macedonios y practicaban idéntica técnica militar. Filipo, como luego Alejandro, se limitó a contemporizar con ellos, sin obtener grandes resultados en esos territorios. Pero hacia el sur se extendían las ciudades griegas y, más allá del mar, Persia. Una guerra contra estos países, económica y militarmente débiles, ofrecía perspectivas más favorables. Aparte de que la empresa prometía mayores riquezas y beneficios.

Estos imperativos internos, incitadores de la expansión, se basaban también en posibilidades objetivas. En esta época se descubrían en Macedonia ricas minas de piedras preciosas y una gran cantidad de esclavos —todavía en su mayor parte propiedad de la tribu y no de los individuos— se empleaba en la extracción masiva de oro. Con tales riquezas se pagó a los mercenarios que afluían a Macedonia en elevado número. La corte macedonia sabía además que el viejo mundo sólo podía sufrir la derrota desde el interior de su propia cultura. Por eso convocó a los mejores espíritu griegos con tentadores incentivos monetarios, pero sobre todo con la promesa de disfrutar de múltiples privilegios. Así acudieron a la llamada Eurípides, el padre de Aristóteles, que se convirtió en médico de corte y, por último —hecho muy importante—, los filósofos jónicos y Dionisio de Siracusa, el gran artífice de la técnica militar macedonia.

Una sociedad esclavista en desarrollo se encuentra así frente a un grupo de *poleis* esclavistas en disolución. Aunque aquélla no está en situación de instaurar ningún nuevo tipo de modo de producción, permite sin embargo la reproducción

a un nivel superior que la antigua estructura económica: fenómeno que se encuentra en la raíz de su fulgurante victoria.

Cuando Filipo II subió al trono Aristóteles se encontraba ya en Atenas; la muerte de Alejandro y la partición tripartita del imperio aún le cogerán con vida. Su personalidad se desarrolla, por consiguiente, a lo largo de un amplio período de transición histórica. Y aunque no tenga ojos más que para la futura evolución, aunque le disgusten muchas cosas del naciente helenismo, ya es consciente de que el destino —el triunfo, los peligros— de cada una de las ciudades no es sino un simple instante de esa evolución grande y nueva; y aún es capaz de universalizar la realidad objetiva y no sólo el estado de ánimo subjetivo.

2. *POSICIÓN DE ARISTÓTELES ANTE SU ÉPOCA*

Ya hemos dicho que Aristóteles llegó a Atenas como extranjero, en calidad de meteco. De Estagira, ciudad de la Calcídica, en Macedonia, se llevó consigo los principios de las ciencias naturales empíricas y un amor a la vida que nada tenía de ascético. Sabemos que nunca fue indiferente a la suerte de su ciudad natal. Una de las primeras peticiones que hizo a Alejandro fue la de reconstruir Estagira, destruida en el curso de la Segunda Guerra Santa contra los focios, súplica que fue escuchada. En tales condiciones, era evidente que siguiese las luchas políticas de Atenas no con los ojos de un ateniense, sino con los de un observador desapasionado. Se puede alegar, sin embargo, que no era la suya una actitud apolítica. Podemos deducirlo del hecho de que se distanció de Platón precisamente en materia de ética y de política, dos disciplinas que, junto con la lógica y la retórica, transformó en ciencias humanas y reales. De donde se infiere que se ocupó siempre de los problemas políticos. Pero ya desde el comienzo sus horizontes eran más dilatados que los de un ateniense: las vicisitudes de las ciudades jónicas y de Macedonia tenían en ellos un lugar importante. Cuando, después de la muerte de Platón, se dirigió al Asia Menor, a la corte de Hermias, tenía ya, con toda probabilidad, una concepción política de las cosas distinta de la del maestro desaparecido. ¿Cómo explicar, en caso contrario, que pese a llegar tan tarde fuera admitido en la intimidad de un monarca

de ideas prácticas (le llegó a ofrecer la mano de su hija), en mucha mayor medida que los filósofos platónicos que vivían en la corte desde hacía tiempo? No es menos cierto que Aristóteles no conoció a fondo los movimientos reales de la política más que en la corte de Hermias. Fue allí —como ha demostrado Jaeger— donde se convirtió en activo partidario de Macedonia. Aliado de ésta, Hermias confió, por así decir, cierta misión delicada al filósofo, enviándole allí como preceptor de sus hijos. Más que poner en práctica sus principios pedagógicos, Aristóteles quería cumplir una misión política que le permitiese disponer de los recursos financieros suficientes para continuar sus estudios. Hijo de un médico de una ciudad destruida, Aristóteles carecía, a diferencia por ejemplo de Platón, de las bases materiales necesarias para gozar de independencia económica. Su testamento testifica además que, a pesar de la generosidad de Alejandro y de la fraternal ayuda de Antipáter, nunca fue muy rico. Su apego a Macedonia estaba determinado por otros dos factores, además del afecto declarado por sus discípulos. En primer lugar, la crucifixión de su amigo y suegro a manos de los persas, en razón de su fidelidad a Macedonia. En segundo lugar, el haber encontrado en Antipáter un auténtico sostén y un leal amigo. Esos vínculos personales reforzaron sus convicciones ideológicas.

Vuelto a Atenas, fundó la escuela peripatética con ayuda de Antipáter. Y aunque se anduvo con tiento para no herir la susceptibilidad de la polis ática —no cita a Demóstenes más que una sola vez y, aun entonces para justificarlo—, los atenienses lo tuvieron siempre por un agente de Macedonia. El exilio que siguió a la noticia de la muerte de Alejandro tuvo por ello un carácter muy distinto de las sentencias dictadas contra Sócrates y Protágoras. Éstos eran dos áticos que cayeron bajo las ruedas del mecanismo político ático, mientras que en el caso de Aristóteles los atenienses no hicieron sino desterrar a un extranjero que contaba con simpatías en una corte extranjera.

Durante su estancia ateniense, Aristóteles modifica sus concepciones políticas. Al mismo tiempo, con la colaboración de su escuela, realiza un inmenso trabajo acumulativo. Es en este período cuando prepara la colección de las 159 constituciones de las que sólo una, *La constitución de Atenas*, ha llegado hasta nosotros. La aplicación del método empírico de la Jonia a los problemas políticos demuestra hasta qué punto se había distanciado Aristóteles de sus predeceso-

res áticos, no sólo en la práctica, sino también en la teoría.

Los límites de este trabajo nos impiden ampliar el análisis a la política aristotélica. Nos limitaremos, pues, a bosquejar con brevedad las características diferenciadoras que separan la concepción del estagirita de la ática y, en particular, de la platónica.

En lo tocante a las ideas políticas de Aristóteles circula un lugar común —verdadero sólo en parte—, según el cual el centro *de sus investigaciones, al contrario que sus predecesores* que pretendían definir el Estado ideal, es el Estado que existe en la realidad dada. Pero repetimos que se trata de un tópico sólo en parte, pues sería falso imputar a Sócrates y a Platón ignorancia sobre la realidad existente; haber vivido en el mundo del «debe ser». Nadie hizo un análisis más preciso y exacto de las condiciones de la propia época que Platón, quien, sin duda, poseía como su maestro, la capacidad de captar los aspectos más significativos de la realidad. Con todo, según sabemos, ambos se oponían a lo existente. Su actitud ante el presente tiene por consiguiente un carácter substancialmente crítico. Y es precisamente en esta realidad analizada y criticada a fondo donde Platón sitúa su Estado ideal, que nunca consideró existente y que, por lo tanto, no substituyó en ningún momento a la realidad. A un presente falto de esperanzas opuso *el «debe ser», el* imperativo *de lo óptimo.* Lo que diferencia al Estagirita de sus predecesores no es, por consiguiente, el hecho de analizar la realidad, sino el enfoque distinto del propio objeto, la perspectiva distinta con que afronta la realidad. En efecto, Aristóteles percibe la potencia en el plano del acto; para él, en consecuencia, el plano empírico de lo existente y el plano de las posibilidades latentes se superponen de modo natural. Dado que ve en el mundo, tal como es, la dialéctica realizada del acto y la potencia, no necesita recurrir al mundo del «debe ser», opuesto a la realidad. Más aún, cabe decir que a veces nos parece que Aristóteles exagera las posibilidades ínsitas en la realidad y tenemos la impresión de que si uno de los dos, en efecto, embelleció e «idealizó» la realidad, éste no fue Platón, sino Aristóteles.

Aristóteles, naturalmente, pudo descubrir las posibilidades objetivas latentes en lo real porque iba tras el sentido efectivo, y no el significado imaginario de la evolución social. Ese sentido efectivo estaba constituido entonces por la formación del imperio helénico. Y en su obra política trata

de demostrar las posibilidades de dicha evolución tanto dentro de la polis como fuera de ella.

Algunos historiadores de la filosofía, Jodl por ejemplo, creen plasmada la perspectiva helénica de Aristóteles en una frase de la *Política*: «Si todos los helenos se uniesen, serían invencibles.» [1] Pero este pensamiento no tiene nada de original; era ni más ni menos que un lugar común en la época de Aristóteles. Toda la *Política* está empapada, en su estructura misma, en el espíritu que la anima, de esta nueva orientación.

En el plano de los principios, la *Política* surge del ámbito no sólo de la polis ateniense, sino de la polis en general. Existe la costumbre, incluso hoy, de negar este hecho, como hace incluso Werner Jaeger por ejemplo. Para poner en cuestión este planteamiento, el autor adelanta el argumento de que Aristóteles, pese a considerar la monarquía como la mejor forma de gobierno entre todas las demás, no alcanza a concebir la idea de una monarquía helénica unificada y con derecho a eliminar los restantes sistemas políticos. Esto en realidad no prueba nada. Tanto más cuanto que una monarquía tal ni fue construida ni podía serlo. Perfilar una monarquía así habría sido más característico del método platónico que del aristotélico. Si el Estagirita hubiese optado por esta solución, no habría hecho sino postular lo imposible como posible.

En efecto, la característica definidora de las monarquías helénicas que siguieron a la época de Alejandro Magno era precisamente el mantenimiento, en el seno de la monarquía única —cuyas partes constituyentes sostenían lazos económicos estrechos, pero vínculos políticos débiles—, no sólo de la autonomía política de las *poleis*, sino también de su forma de constitución, bastante heterogénea de suyo. En el ámbito del imperio helénico coexistían estados aristocráticos y estados democráticos, tiranías, oligarquías y monarquías. Cuando Aristóteles supera, en el plano de los principios, el ámbito de la polis, lo hace precisamente en la medida en que ello era posible en el imperio helénico. Bien que ni siquiera se trate de una superación cabal y verdadera.

El pensamiento político precedente —pensemos sobre todo en el del Ática— había colocado en el eje analítico el problema de las formas políticas. La cuestión fundamental estriba-

1. *Cf.* F. Jodl, *Geschichte der Ethik*, Stuttgart y Berlín, 1920, vol. I, pp. 31-35.

ba en saber cuál era el estado mejor gobernado: si la democracia o la aristocracia, la tiranía o la monarquía. Según la concepción ática eran las formas de gobierno las que expresaban la esencia de la sociedad. Y como las *poleis* diferían desde el punto de vista de las respectivas estructuras sociales, queda claro que esta concepción no veía más allá de los límites del mundo griego. Lo esencial para los pensadores atenienses consistía en distinguir, por ejemplo, Atenas de Esparta, Creta de Abdera, etc. De aquí se seguía el método particular de confrontar entre sí las diferentes formas de gobierno en tanto que modelos abstractos. ¿Qué ciudad tiene mejor gobierno, Atenas o Esparta? Si se optaba por Esparta, como por ejemplo hacía Jenofonte, las aspiraciones y planteamientos del pensador tendían a implantar en el país propio condiciones semejantes a las de Esparta.

En Aristóteles este problema, hasta ahora fundamental, pasa a segundo plano. Es *la esclavitud* lo que ocupa el centro de su interés, tanto en el plano teórico como estructural (en la *Política*). El punto de partida de la *Política* no es la dilucidación de la mejor forma estatal, sino el análisis de las relaciones amo-esclavo y de los problemas relativos a la adquisición y posesión de esclavos. En otras palabras, parte de un problema común a todas las *poleis* griegas e incluso a todo el territorio del imperio helénico. En efecto, todas las *poleis*, fueran democráticas o aristocráticas, estaban basadas, por lo menos parcialmente, en la esclavitud. Para Aristóteles, es esta estructura social básica y no la forma política concreta lo que constituye el punto de arranque del análisis. De este modo supera la concepción limitada a la polis y la teoría que consideraba las formas políticas el problema central de la reflexión.

Se escribieran o no todos los capítulos de la *Política* en la misma época, es éste, a la postre, el espíritu con que Aristóteles concibió su obra. Tras haber tratado el problema de la esclavitud y la estructura de la familia, no pasa inmediatamente a analizar las formas de gobierno, sino que examina otros factores económicos, igualmente comunes a todas las sociedades helénicas. Una vez más, la producción mercantil y el comercio, como acaso la economía monetaria, tema en el que es el primero en analizar algunas leyes con interés científico, son elementos comunes a las distintas *poleis*. Sólo en este punto preciso pasa al análisis de las formas de gobierno. Por consiguiente, partiendo de las relaciones fundamentales

de clase, y a través del análisis de los factores económicos, llega Aristóteles al examen de la sobreestructura política.

Evidentemente, después de haber rastreado las raíces sociales y económicas comunes ya no puede atribuir el desarrollo de las diversas constituciones a una voluntad, no puede ya considerarlas una creación más o menos arbitraria de los hombres. Aunque no subvalora la importancia de las reformas constitucionales ni la obra de los reformadores —recordemos el análisis de Solón en *La constitución de Atenas*—, se esfuerza por deducir las constituciones no de estas reformas, sino de la totalidad de las condiciones objetivas. La categoría de totalidad, que en su forma metafísica aparecerá asimismo por vez primera en Aristóteles, tiene gran importancia también en este contexto. Es ella, en efecto, la que impide que, en el análisis de las formas constitucionales, tal o cual elemento fortuito quede realzado en exceso y transformado en factor causal. Así, pues, junto a la situación geográfica, junto a la tradición y a la población, la iniciativa personal también forma parte de la categoría de totalidad.

Aunque también distingue formas políticas buenas y no tan buenas, así como variedades mejores y peores en cada forma política, la forma política específica adoptada por un país y un pueblo no se debe al azar. Tampoco esta idea era nueva en la Jonia. Allí, donde las *poleis* presentaban regímenes políticos menos rígidos y mantenían entre sí contactos positivos más frecuentes que los que se daban en el Ática y demás estados del continente, esta concepción se había desarrollado ya desde mucho tiempo atrás. Un hombre de menor talla que Heródoto había sugerido que si los pueblos tuviesen opción para escoger su forma de gobierno, acabarían eligiendo la que ya tienen. Pero esta verdad aforística obtendrá con Aristóteles un fundamento científico.

Es el concepto de totalidad desarrollado en la *Política* el factor que permite a Aristóteles analizar de manera práctica la relación sujeto-objeto, pues ve claramente que aquí radica la realidad de los hombres. De un lado, porque fuera de esta esfera de actividad no hay posibilidad de acción y, de otro, porque las posibilidades de acción que la realidad objetiva ofrece permiten al hombre no sólo hacer proyectos autónomos, aunque dentro de los límites determinados por la objetividad, sino también actuar en consecuencia. En el plano político y en el moral, la categoría metafísica de potencia se expresa también en la relación subjetividad-objetividad. Cons-

tituye uno de los elementos que caracterizan el nuevo punto de vista, diferente y más fructífero que el anterior, a partir del cual se analizarán las categorías intelectuales atenienses de *enérgeia* y praxis.

Aristóteles se pronuncia, pues, por la evolución política inaugurada por Alejandro Magno, ya que ve en ella la única posibilidad de superar los conflictos y crisis que atraviesan la polis. Sigue con atención los proyectos elaborados por la Academia platónica concernientes al Estado ideal y va tomando conciencia paulatina de que no contienen la solución idónea de los conflictos. Para un ateniense no cabía más solución que restablecer la antigua grandeza, ya que el eclipse de su ciudad aparecía ante sus ojos como el oscurecimiento del mundo entero. Pero Aristóteles, que era macedonio y no ateniense, podía superar fácilmente este conflicto. Busca, en efecto, una solución válida no sólo para Atenas, sino también para sus restantes patrias: Estagira, Assos, la Mesenia de sus antepasados paternos, la Eubea de su familia materna, y también para el conjunto del mundo helénico. Si Atenas no da con una solución en su interior, el mundo helénico, el conjunto de las *poleis* sí la tiene. Si un Estado, incluso el más prestigioso, está destinado a sucumbir, otro sobrevivirá y otro todavía conocerá un nuevo desarrollo. Lo que permite a Aristóteles elevarse por encima de la óptica restringida que se detenía en los límites de la polis es precisamente su condición de ciudadano de patrias distintas y su capacidad de reconocer las posibilidades reales de Macedonia. Partiendo de esta posición, y gracias a su profunda visión de la crisis, puede adoptar un punto de vista objetivo. No es cierto que Aristóteles careciese de intuición respecto del progreso, como se ha dicho en alguna ocasión: su idea de progreso, sin embargo, no puede parangonarse con nuestra concepción moderna del mismo, formada junto al modo de producción capitalista. Aristóteles no conoce otra evolución que la de su mundo, esto es, el progreso como renacimiento continuo. Ni se le ocurre, como es lógico, que la humanidad pueda superar el nivel social que él analiza, ignora su movilidad. Su perspectiva no es la de toda la humanidad, sino la del mundo helénico tan sólo.

El cambio acaecido en sus relaciones con Alejandro demuestra, asimismo, que superó el ámbito de la polis, aunque permaneciendo en los límites del mundo griego. Las campañas de Alejandro provocaron, como es sabido, un enfriamiento sensible de la relación que les unía. El asesinato de

Calístenes, sobrino del Estagirita, contribuyó sin duda al distanciamiento. Pero el abismo es mucho mayor en el terreno de los principios. El antiguo preceptor toma la pluma para criticar a su antiguo discípulo, para pronunciarse —con prudencia,* pero con energía— contra el «cruce de razas». En efecto, la idea de Alejandro era mezclar, en interés del imperio, la razas orientales con las griegas, y con este propósito tanto él como numerosos miembros de su séquito contrajeron solemne matrimonio con las hijas de los persas más prominentes. Comenzó a admitirse un número creciente de consejeros orientales en la intimidad de palacio. Aristóteles, que no veía en Oriente sino un botín griego, se indignó por ello. Y como su imagen de Oriente estaba muy por debajo de la que se hacía del mundo helénico, la equiparación implícita en aquellas maniobras se le antojaban un acto infamante contra Grecia.

La oposición aristotélica —relativa, por lo demás— a la conquista del mundo no debe considerarse sólo desde un punto de vista negativo. Al defender la «raza» helénica, Aristóteles defiende las tradiciones humanistas de Grecia que remiten al pasado democrático de la polis. Se sabe que con su programa de mestizaje, Alejandro proyectaba introducir al mismo tiempo costumbres orientales. Exigía, por ejemplo, que cayesen de hinojos en presencia del monarca, como si de un dios se tratase. Se cree que Calístenes, por su lado, fue condenado a muerte porque se negaba a hincar la rodilla delante del príncipe.** El ciudadano griego, tanto si se había educado en una sociedad aristocrática como democrática, veía en la genuflexión ante el monarca divinizado una costumbre que empañaba la dignidad del hombre, una práctica imposible de aceptar. Y cuando Aristóteles protesta contra el «cruce de razas», la protesta contiene un ribete polémico, asimismo, en relación con dicha ceremonia. El mundo nuevo no debe comportar la pérdida de las nobles tradiciones de los antiguos: la actitud de un hombre orgulloso de ser griego, que buscaba

* Una prudencia comprensible y comparable a la que se adjudicaba a Isócrates en otro lugar. Como dice Antonio Tovar en su prólogo a ARISTÓTELES, *La constitución de Atenas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 15: «La posición de Aristóteles en Atenas dependía aún de la hegemonía macedonia sobre Grecia.» *(N. de los TT.)*

** Fue encarcelado por este hecho, pero condenado a muerte por su no probada participación en la llamada «Conjura de Hermolao» o «de los pajes», en 327. *(N. de los TT.)*

apoyo en las tradiciones más nobles, contaba con la simpatía de todas las ciudades.

A pesar de sus reservas, sin embargo, Aristóteles fue hasta el final partidario de Macedonia y de las ambiciones de este pueblo. Es una faceta importante de su actitud objetiva. Está lejos de considerar perfecto y absoluto el movimiento a que se vincula, así como de tenerlo por un ideal. Incluso aquí aparece su concepción política empapada de relatividad, sin ser relativista por ello.

3. *ALGUNAS OPINIONES SOBRE LA EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE ARISTÓTELES: WERNER JAEGER*

La actual investigación aristotélica debe mucho a la obra de Werner Jaeger.[2] Este autor —cuyas averiguaciones sirven de apoyo a pasajes considerables del presente libro— rechaza con valentía toda una serie de lugares comunes y de prejuicios enraizados de antiguo. Hasta la aparición de su libro, era la imagen de un Aristóteles peripatético la que dominaba sobre todo. Es cierto que pensadores como Gomperz, Jodl y Wundt no se habían contentado con los análisis de la escuela peripatética cuando abordaban la obra de Aristóteles en su conjunto, sino que se remitían a los textos originales, consiguiendo así numerosos e importantes descubrimientos. Sin embargo, por lo que respecta al problema de su evolución, aceptaron la tradición peripatética y tomista; en otras palabras, también para ellos fue el Estagirita un pensador sin evolución, cuya obra conocida surgió al parecer de su cabeza con la misma espontaneidad —a pesar de los 12 años que duró su producción— con que Palas Atenea brotó de la cabeza de Zeus. Es Jaeger quien rompe radicalmente con esta óptica cuando persigue los rasgos de la evolución histórica de Aristóteles. Al ídolo de mármol le substituye un hombre de carne y hueso, un pensador vivo que sufrió una evolución notable tanto en lo que atañe a sus opiniones como en lo con-

2. Werner JAEGER, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946. [La primera edición alemana data de 1923. Dada la imposibilidad de encontrar la traducción castellana en el mercado, nos ha parecido oportuno traducir literalmente de la versión inglesa, W. JAEGER, *Aristotle*, Oxford, 1967 (2a.), que cuenta con la ventaja de contener «*the author's corrections and additions*». *N. de los TT.*]

cerniente a métodos y concepciones. Procura, además, satisfactoriamente con frecuencia, describir la evolución de sus ideas como una consecuencia de experiencias concretas tanto históricas como personales. Y lo hace sobre una base documental tan amplia y con una autoridad tan impresionante que uno llega a pensar que gran parte de sus argumentos no son simples hipótesis, sino conclusiones convincentes.

Pero como las hipótesis que se sostienen en el presente libro difieren en algunos aspectos fundamentales de las de Jaeger, me parece necesario poner de manifiesto un punto discutible de su método. Jaeger es un historiador de las ideas y sobre todo de las ideas religiosas. Y, muchas veces sin quererlo, al perfilar algunos rasgos de la personalidad aristotélica deja entrever —y dominar— su concepción del mundo. Es cierto que, en última instancia, la realidad, el material empírico, se abre reiterado camino en medio de los prejuicios. Pero no siempre ocurre así y en esos casos comete Jaeger por lo general idénticos deslices. Aproxima, por ejemplo, el joven Aristóteles a Platón mucho más de cuanto las pruebas lo permiten. Cuando analiza al joven Aristóteles manifiesta una particular predilección por todo lo que procede de la influencia platónica y omite, aun siendo patentes, las características nuevas, específicamente aristotélicas. De aquí su juicio sobre la *Gran Ética*, que basándose en argumentos filológicos considera apócrifa. En los años 20, Jaeger se oponía a Arnim. En los años 50, la posición de Jaeger la sostenía el joven Godo Lieberg, mientras que las ideas de Arnim eran compartidas, entre otros, por Dirlmeier, que preparó los volúmenes de la *Ética* para la nueva edición de las obras aristotélicas de la Academia de Berlín.* Los argumentos filológicos esgrimidos por ambas partes poseen el mismo valor, y el feliz resultado de la discusión parece todavía inseguro. A mi juicio, las consideraciones filológicas propenden a demostrar la autenticidad de los *Magna Moralia*. En primer lugar, la altura espiritual de la obra. Si la comparamos con la obra del pseudo Aristóteles titulada *De las virtudes y los vicios*, la diferencia es patente. *De las virtudes y los vicios* es un resumen anodino y falto de originalidad de las ideas aristotélicas, mientras que el hilo argumental de la *Gran Ética* tiene la misma calidad

* *Aristoteles Nikomachische Ethik* übersetzt von Franz Dirlmeier, Akademie-Verlag, Berlín, 1956. Las *Erläuterungen* a que se refiere Agnes Heller, en las pp. 243-606. *(N. de los TT.)*

que el de las piezas aristotélicas sobre el tema. Puesto que las formulaciones profundas y ricas en ideas difieren de las otras dos *Éticas*, en el caso de suponer que aquélla no es auténtica tendremos que admitir de todos modos que entre los peripatéticos tardíos hubo un pensador capaz de expresar formulaciones tan agudas como las de Aristóteles. Lo que es muy poco probable. Por otro lado, el contenido característico de la *Gran Ética* permite suponer —como por lo demás afirman Dirlmeier y Arnim— que se escribió al mismo tiempo que la primera *Ética*, por consiguiente durante la estancia en Assos. El estilo, su desarrollo lógico, parecen confirman también esta hipótesis. El hecho de que la crítica de la teoría platónica de las ideas esté elaborada sólo parcialmente, parece confirmar su origen temprano.* Aristóteles, en efecto, no critica aquí la teoría de las ideas en su conjunto, sino sólo en lo que afecta a su aplicación a la ética. No afirma que la teoría platónica sea falsa en general, sino que se limita a afirmar que, no siendo el bien una cosa en sí, la idea del bien no existe. No sólo es probable, por lo tanto, que la *Gran Ética* sea auténtica, sino que además debe considerarse la primera obra de carácter ético que escribió el Estagirita, anterior a la misma *Ética a Eudemo*.

¿Cuáles son los contraargumentos de Jaeger? Aparte de las consideraciones de tipo filológico, únicamente el hecho de que la *Gran Ética* no aborda el problema de Dios o de la relación con Dios. (Porque afirmar que las virtudes dianoéticas no ocupan allí ningún lugar, significa sencillamente ir contra la realidad de los hechos. Están presentes, sólo que no figuran como virtudes autónomas. El que inmediatamente se vuelvan autónomas puede ser consecuencia de la evolución de las concepciones éticas del autor.) Pero no hay duda de

* Conviene aclarar que ésta es la tesis de Jaeger, que supone la existencia de un primer Aristóteles platónico y de un Aristóteles maduro e independiente. Pierre Aubenque califica esta opinión de «ingeniosa» pero «arbitraria», y sugiere que del mismo modo habría podido darse la relación inversa. Los dos niegan la autenticidad de la *Gran Ética*. Por lo demás, la cronología de las obras de Aristóteles sigue sin esclarecerse. El tomista Copleston se limita a decir que, «según algunos», la *Ética a Eudemo* es del período de Assos, y adjudica las dos restantes al período del Liceo, si bien algunas partes de los *Magna moralia* acusan la influencia de Platón. La confusión, dígase de una vez, parte de la ordenación canónica (seguida por Bekker en 1831, base de la citación numerada actual) emprendida por Andrónico en el año 60. *(N. de los TT.)*

que la relación con la divinidad ocupa un lugar importante en la *Ética a Eudemo,* argumento nada válido contra la autenticidad de los *Magna moralia,* ya que la *Ética a Nicómaco* se desentiende del problema divino, y que ni siquiera vale contra su datación temprana. Aun aceptando el punto de vista de Jaeger, no era indispensable que la obra contuviese una referencia a Dios, dado que el objeto de su análisis no era el problema de la felicidad, sino la dialéctica y la lógica de la virtud.

La lógica de su discurso obliga a Jaeger a expresar un juicio erróneo acerca de la posición que ocupa el principio de lo «divino» en el joven Aristóteles, por ejemplo, en la *Ética a Eudemo.* Ni siquiera en ésta, a decir verdad, constituye la percepción de lo «divino» el elemento motor. Se trata sencillamente de expresar la actitud perceptiva. El principio divino es, por lo tanto, el objeto del *bios theoretikós* y no la máquina de la moral práctica. Su función no es ni más ni menos que la del dios espinosista en el *amor dei intellectualis.* Como volveremos sobre este problema, bástenos advertir por el momento que la representación de Dios, según aparece en la *Ética a Eudemo,* bajo la influencia del fragmento Lambda, no excluye el ateísmo práctico, como tampoco la existencia de una ética carente del concepto de dios, forjada a la sombra de las obras de lógica.

Jaeger, por el contrario, remite a la influencia platónica toda la *Ética a Eudemo.* Afirma que se trata de una obra todavía platónica en la substancia y que en vano se buscará en ella el nuevo método que Aristóteles habrá de aplicar acto seguido a la ética. No obstante, la *Ética a Eudemo* contiene ya una crítica de la teoría de las ideas que parte de la tesis de que el bien no puede ser una cosa en sí, tesis precisamente que diferencia a Aristóteles de Platón. Y esto es lo esencial, el carácter inmanente de la categoría del bien: los desarrollos pormenorizados son secundarios. Todos los problemas fundamentales, cuyo enfoque permitirá a la ética aristotélica superar las oscilaciones exasperadas de Platón entre moralidad y trascendencia, los aborda ya Aristóteles en la *Gran Ética* y en la *Ética a Eudemo.* Y al decir esto pienso en problemas —aparte del de la inmanencia, mencionado ya— como el de la libertad relativa, la relación entre voluntad, decisión y *enérgeia,* en una palabra: *el descubrimiento de la autonomía moral* y su base social. Estos hallazgos se encuentran ya elaborados en las dos primeras éticas. Para poder asimilar

Aristóteles a Platón, Jaeger se ve obligado a ignorar la esencia misma de la *Ética a Eudemo* (y no por otra razón rechaza la autenticidad de la *Gran Ética*).

Esto no significa que se niegue ahora la evolución interna de Aristóteles. No ignoramos, naturalmente, la gran influencia que Platón ejerció al principio sobre la ética aristotélica y sobre la primera elaboración de algunos problemas metafísicos. Es más, tal vez convenga repetir que el gran mérito de Jaeger consiste en haber demostrado esta evolución. Sin embargo, nuestra opinión —que se basa en el contenido de las *Éticas*— disiente de la suya en lo que toca a ritmo y proporción evolutivos.

Es preciso subrayar que Jaeger hace lo imposible por afirmar la presencia de un prolongado platonismo en Aristóteles y, como es obvio, procura soslayar todo lo que puede los obstáculos con que tropieza su razonamiento. A este fin elimina de sus investigaciones no sólo los problemas lógicos (aunque podría contraargumentárseme que la lógica no entra en el ámbito de su indagación), sino también —lo que se nos antoja imperdonable— la misma *Retórica*. Pues en la *Retórica* —en cuya atribución juvenil conviene incluso Jaeger— donde podemos encontrar ya bien desarrollada la concepción inmanente del mundo que será propia del filósofo. Encontramos, además, análisis del concepto de Dios y de la religión que revelan una actitud de objetividad científica que contradice la imagen de esa religiosidad sentimental que Jaeger le atribuye. Leemos, por ejemplo, en una página cualquiera: «Una buena nota acompaña sin embargo a la fortuna, que los por ella favorecidos son piadosos, y frente a lo divino están dispuestos con confianza por los bienes que les han venido de la fortuna.» [3]

Esta actitud objetiva y distante no es en modo alguno típica de un creyente «sentimental». En los ejemplos de la *Retórica*, además, topamos siempre con referencias a las cosas humanas y nunca a las cosas divinas. Hacen hincapié en la libertad relativa del hombre, en su capacidad de actuar, en la autonomía individual; y en el enjundioso elenco no queda

3. Aristóteles, *Retórica*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, p. 132. [En favor de la interpretación de Agnes Heller, el responsable de esta edición, Antonio Tovar, dice en la «Introducción» fechada en 1948-1952: «El lector hallará en ella (la *Retórica*) referencia a muchas otras obras: la *Lógica*, las *Éticas*, la *Política*, están contenidas *in nuce* en el libro que ofrecemos» (p. xlviii). *N. de los TT.*]

en ningún momento el menor lugar para la divinidad, como atestiguan, asimismo, los innumerables ejemplos de los *Tópicos*, escritos en el mismo período. (Jaeger ni siquiera analiza esta obra.)

Hemos tenido que insistir en estas reservas nuestras ante la interpretación de Jaeger porque, sin restarle mérito alguno —todo lo contrario—, juegan un papel importante en el juicio que aquí se sostiene.

* *

El más brillante resultado científico de Jaeger es el análisis de la evolución de la metafísica aristotélica. Resumiremos brevemente la andadura y término de dicho análisis, precisando en la exposición los puntos con los que no estamos de acuerdo.

Una vez en la Academia, Aristóteles —según Jaeger— hace suya la concepción metafísica de Platón. En efecto, sería difícil imaginar lo contrario, tratándose de un joven de diecisiete años que se acerca a un gran pensador ya en la edad provecta. No tardará mucho en convertirse en uno de los discípulos predilectos del maestro. Escribe numerosos diálogos, discursos *(logoi)*, que aprovechará más tarde en sus notas de clase (y que forman parte de los escritos hoy considerados auténticos). Jaeger rechaza la idea de que Aristóteles haya compuesto escritos «esotéricos» y escritos «exotéricos». Sostener una cosa en un lugar y otra distinta en otro no está en la tradición de la filosofía ateniense. (Jaeger añade: ni siquiera en la de la filosofía jónica.) Los escritos considerados esotéricos, es decir, los diálogos, son evidentemente anteriores a los escritos llamados exotéricos.

Desde el comienzo mismo, los diálogos aristotélicos son de un género distinto al de los platónicos. No son ya, como éstos, dramas filosóficos. El joven Estagirita no opone un personaje a otro, sino un discurso (una opinión) a otro.

Sin embargo, se trata de diálogos que interpretan el pensamiento platónico. Al principio aborda los problemas remitiéndose a los títulos de los diálogos platónicos y bajo la forma de «ejercicios» escolares. (De toda la Academia, fue él quien mayor número de diálogos escribió.) Su primera obra relativamente autónoma fue el *Eudemo*, bastante conocido en la Antigüedad. En él aparece todavía el concepto de bien absoluto (la idea del bien) y la inmortalidad del alma. Le sigue

el *Protréptico*, texto saturado de misticismo y que, a través de Cicerón, influyó en la conversión cristiana de san Agustín. Trata, en tono ascético, de los bienes y la felicidad terrenos. El fin a que el hombre debe tender es el *bios theoretikós* y la frónesis es su instrumento. Aristóteles identifica, pues, todavía el concepto de frónesis con el de meditación teórica. Por lo demás, en aquel período histórico, el culto del *bios theoretikos* estaba muy difundido en la Academia, donde se citaba con gusto la actitud de Pitágoras, que, a la pregunta sobre cuál era el objeto de la vida, había respondido: «Contemplar el universo.» Una variante mística de las ideas jónicas se había convertido casi en lugar común de la Academia y de él bebió también Aristóteles. Las ideas de Aristóteles influyeron después en los representantes del cristianismo antiguo y, en general, sobre todos los pensadores más o menos afectados por el cristianismo, no sólo san Agustín por lo tanto, sino también a Proclo, Boecio, etc.

Las pruebas, los fragmentos aristotélicos que se citaban y hoy se conservan y la historia misma de las influencias hacen incontestable la tesis de Jaeger. Puede afirmarse hoy con toda seguridad que el joven Aristóteles hizo suyas, en lo esencial, todas las ideas que luego criticaría y que, al criticar la teoría de las ideas, tuvo que librarse no sólo de la influencia del maestro, sino también de todas sus convicciones anteriores. Sin embargo, pese a reconocer la deuda platónica en lo que a las grandes categorías básicas se refiere, es exagerado afirmar sin más el platonismo de *toda* la obra juvenil del Estagirita. En primer lugar porque los escasos fragmentos que nos han llegado de dicha obra se seleccionaron sin duda de forma tendenciosa. Cicerón, por ejemplo, ajeno al pensamiento peripatético, formado en las concepciones estoicas y platónicas, ¿qué otra cosa podía tomar —y hasta comprender, añadiríamos— de la obra del joven Aristóteles, aparte de los conceptos que estaban de acuerdo con las ideas del estoicismo (de la ascesis, por consiguiente) y del platonismo de la Academia Nueva (en consecuencia, la teoría de las ideas y la inmortalidad del alma)? Y si en esta obra, en el seno de ese cuadro general, habían comenzado ya a florecer algunas concepciones propias de Aristóteles, es seguro que las manos de Cicerón, inexperto jardinero, las extirparon. Poco importa en tal caso que los pensadores cristianos leyeran el *Protréptico* desde el momento en que no disponían ya del original, sino de una «edición resumida y adaptada» por Cicerón,

¿En qué se basa esta última tesis? En la consideración de que los extractos platonizantes escogidos por Cicerón contienen ideas totalmente extrañas al espíritu platónico que hacen pensar ya en el Aristóteles maduro. Así, por ejemplo, el pasaje que contiene la idea de finalidad en general y, en el interior de la misma, la idea de finalidad orgánica. Dice al respecto Werner Jaeger: «Todas las cosas existen en persecución de un fin. Y es un fin aquello que siempre aparece como resultado final de una evolución, según la ley natural y mediante un proceso continuo, en la que ese proceso culmina. Así, en el proceso del llegar a ser, lo psíquico es posterior a lo físico, y en el reino de lo psíquico el elemento intelectual en su forma pura es, a su vez, posterior.»[4] Este pensamiento no es sólo nuevo por entero, sino que constituye además el punto de partida de una explicación inmanente de la evolución de la realidad. En efecto, si lo psíquico es el resultado de la evolución final de lo físico, el principio de proyección de la teoría de las ideas no tiene ya lugar en el mundo; si fenómeno y esencia son categorías de la realidad en evolución, ya no se puede hacer de la esencia una causa eficiente separada de la realidad. Esta parte que se ha conservado del *Protréptico* nos señala, pues, lo que Jaeger no ha querido ver, vale decir que en aquella época Aristóteles elaboraba ya, aunque dentro de un marco general inspirado en Platón, sus concepciones originales. Podría incluso decirse que las elaboraba desde dentro para después pulverizar la cobertura platónica, tras haberlas pensado hasta el final y con la mayor consistencia posible. Es muy probable que las partes desechadas por Cicerón contuviesen muchos elementos de este género y quizá incluso un material empírico más rico.

La etapa siguiente de la concepción aristotélica de la metafísica se sitúa ya en Assos, en la corte de Hermias. Es aquí donde escribe una obra titulada *De la filosofía* que contiene polémicos pasajes sobre los números ideales. Constituye una refutación declarada de la teoría de las ideas. Va precedida de una larga introducción que resume la historia de la filosofía anterior. El hecho de haber recogido teorías filosóficas revela en Aristóteles un interés dirigido a las cosas empíricas y a la historia totalmente extraño a los filósofos áticos. Pero la selección de las teorías filosóficas denota todavía la influen-

4. Werner JAEGER, *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, trad. Oxford, 1967 (2a.), p. 75.

cia de Platón. En efecto, esta historia de las teorías se remonta hasta la tradición mágica oriental para llegar por fin a la filosofía griega. Como se sabe, más tarde, en la *Metafísica*, dejará de ocuparse de los mitos orientales y situará el comienzo de la historia filosófica en Tales, es decir, en la filosofía jónica. En esta época tardía, habiendo roto ya con las tendencias místicas de Platón, encauzará la esencia de la filosofía hacia un proceso de desmitificación.

Es interesante seguir el camino que condujo a Aristóteles hacia la desmitificación. Puede afirmarse que demolió piedra por piedra el edificio mítico que Platón había organizado. Sabemos que para el joven Platón el mito no era sino analogía y, además, analogía de tipo hipotético. Sólo el Platón tardío considerará la simpre metáfora como algo existente y convertirá la hipótesis en realidad. Aristóteles, por el contrario, que ya en el *Eudemo* substituía el mito por la realidad, utilizará el mito después, como ha demostrado Jaeger, sólo en tanto que analogía o hipótesis. Luego, en la *Metafísica*, el mito desaparecerá por completo para permanecer la hipótesis en cuanto método científico. Por el momento, sin embargo, nos mantendremos en el proceso de «demolición».

El siguiente paso es la *Metafísica*. Jaeger ha analizado en profundidad y con convicción las diferentes estratificaciones, surgidas en períodos distintos, de la obra que luego se tendrá por homogénea. Los estratos más antiguos que nos han llegado son los libros Alfa, Beta, Lambda (aunque Lambda 8 es interpolación) y My 9-10. Estas partes vieron la luz en Assos y en Macedonia, mientras que las posteriores, especialmente la relación de las categorías y la idea de acto y potencia, hay que remitirlas a la época de la fundación del Liceo. La evolución filosófica del Estagirita puede recostruirse con claridad mediante el análisis de esta estratificación de la obra.

El libro Lambda es el más importante desde este punto de vista. Sabemos desde hace tiempo que se trata de un escrito aislado. Jaeger sugiere —y se puede aceptar su hipótesis— que es un compendio de la metafísica primitiva. ¿Qué nos hace pensar que el libro Lambda sea un escrito prematuro?

Todavía no encontramos aquí una teoría elaborada del movimiento inmanente, la relación de potencia y acto. Aristóteles afirma, por ejemplo, que el elemento inicial del hombre no es el esperma (la potencialidad), sino el hombre que lo contiene. Esta tesis contradice totalmente los ejemplos de los

otros libros, que presentan el movimiento como un paso de la posibilidad a la realidad. Un hecho importante lo representa luego la ausencia, en este mismo libro, del concepto de substancia. Ésta, que comprende tanto la materia como la forma y que es algo esencial y primario respecto de todo lo restante, aún no está presente, y es natural que sea así. En efecto, el libro Lambda presenta una base filológica distinta de la de los escritos posteriores. Lo que en él parece esencial es la forma pura y no la unidad de forma y materia. La materia sin forma no existe todavía, aunque la encontraremos más tarde. La jerarquía de las síntesis que dan forma a la materia lleva a la forma pura, a la divinidad inmóvil que mueve todas las cosas y se piensa a sí misma. La culminación del mundo, concebido de modo teleológico, es pues el *logos* puro, el espíritu. No obstante, Aristóteles acabará modificando esta posición. Quedará, es cierto, la idea de una forma pura, pero perderá su carácter de espíritu trascendente y se volverá parte orgánica de la naturaleza. El capítulo 8, la interpolación ya señalada, es una prueba de ello. Aquí, al contrario de cuanto se afirma antes, no se admite ya un principio motor único, sino que se plantea, como hipótesis científica, la existencia de 55 formas. Es evidente que estas «55 formas puras» pierden su carácter espiritual y divino. Son simples principios naturales que se basan como toda la materia en la hipótesis de una filosofía de la naturaleza. Hasta la función de la forma de «pensarse a sí misma» se reduce de manera natural. El único pináculo de la jerarquía universal puede ser todavía el espíritu que se piensa a sí mismo, pero ya no sería posible decir lo mismo de las 55 formas puras. Que el carácter material y el gran número de las formas puras son la última palabra del viejo maestro lo demuestran de modo irrefutable los escritos de sus discípulos. Eudemo, por ejemplo, uno de los más queridos, interpreta, tras la muerte de Aristóteles, los primeros principios motores —y no *el* primer motor— de este modo. La «forma pura», que se divide en múltiples formas, no tiene ya más función que salvar la teleología y resolver el dilema en el ámbito de una concepción de la naturaleza donde ya no hay lugar para Dios, cuya esencia se encarna en la substancia como principio puramente terreno. Según Jaeger, el viejo Aristóteles, en el curso de su segundo período ateniense, llegó a una «concepción naturalista del mundo». Pero, en el fondo, este materialismo era ya un materialismo evolucionado en relación con el de Demócrito.

Porque Aristóteles quería expresar aquellos problemas que Demócrito —con su planteamiento radicalmente mecanicista— ni siquiera había sido capaz de plantear: el movimiento y sus distintas formas, la relación entre lo posible y lo real, las categorías, los problemas objetivos y subjetivos de los contrarios y la contradicción.

De cuanto ha escrito Jaeger sobre la evolución de Aristóteles podemos sacar una conclusión importante, relativa a la fertilidad de la síntesis peripatética que conjugó pensamiento ático con pensamiento jónico. Ya hemos subrayado que, sin el conocimiento y el análisis del trabajo y la praxis, el materialismo de la filosofía natural no estaba en situación de captar los problemas inmanente de la sociedad ni, por lo tanto, en el interior de éstos, las cuestiones morales que son objeto de una ética científica. Ahora hemos de dar la vuelta a esta tesis. Sólo el estudio científico del trabajo humano y de la *enérgeia*, de la praxis por consiguiente, podía influir, como en efecto influyó, en la metafísica aristotélica de modo que, pese a ser una metafísica inmanentista, no perdiese, antes bien enriqueciese, la dialéctica de su metodología y su contenido. Al mismo tiempo, sólo la asimilación exhaustiva y la utilización de las indagaciones dialécticas de Platón, pensador desarrollado en las tradiciones de la praxis y la *enérgeia* atenienses, podían aportar el material teórico y metodológico necesario para esta magnífica empresa aristotélica. Así pues, la concepción global de la antigua filosofía jónica, pero sobre todo las nuevas ciencias empírico-naturales, entran con Aristóteles en un juego dialéctico con las categorías de la praxis y con las categorías dialécticas nacidas de la praxis y del análisis profundo de la crisis ateniense. Estas interacciones fructíferas en continua evolución dieron origen a la primera ética inmanentista, sin dioses ni trascendencias, de la historia de la filosofía.

* *

Algunas precisiones sobre la metodología que aparecerá en los análisis éticos que a continuación acometemos. No es mi intención abordar todos los problemas de la ética aristotélica, extraordinariamente rica, ya que cada uno de ellos merecería una monografía particular. Me limitaré a poner de relieve solamente algunas de las categorías más importantes que, a mi juicio, determinan la posición y alcance de la ética

del Estagirita, y cuyo contenido sigue siendo válido, en lo esencial, incluso hoy. Como se trata básicamente del problema de las categorías, incluso de su valor actual, en el presente estudio haré abstracción de los detalles cronológicos. La mayor parte de los textos citados serán, obviamente, de la *Ética a Nicómaco.* En los casos en que formulaciones anteriores —de la *Gran Ética* y la *Ética a Eudemo*— difieran de las contenidas en la *Nicomaquea,* analizaré estos escritos juveniles y trataré de exponer las causas de esas diferencias. Del mismo modo utilizaré la *Retórica,* los *Tópicos* y la *Poética.* En el caso de que la solución de los problemas, desde el punto de vista del contenido, sea idéntica en las diferentes versiones, optaré por la cita de la obra donde la formulación de la idea sea más incisiva y tenga mayor carácter sintético.

IV. Carácter mundano de la ética y relativación de la idea del bien

1. *LA ÉTICA ES INMANENTE*

El giro radical en que se basa toda su ética lo realiza ya Aristóteles con la *Gran Ética*, la *Moral a Eudemo* y la *Retórica*.* Este giro no es sino la ruptura definitiva con la trascendencia ética.

«Hemos de hablar, pues [...], del bien: pero no del bien

* Dado el uso exhaustivo que va a hacerse de ciertas obras de Aristóteles, y sobre todo de las citadas por la autora al final del capítulo anterior, creemos oportuno consignar aquí que las traducciones más completas del Estagirita en castellano son las de Patricio de Azcárate, *Obras*, Medina y Navarro, Madrid, 10 vols., 1874, y las de Francisco de P. Samaranch, *Obras*, Aguilar, 1964, ambas seriamente discutidas. Pero lo cierto es que, a efectos de referencia accesible en el mercado librero, como ya apuntamos en notas anteriores, y en algunos casos específicos, se trata de las *únicas* traducciones de que se dispone. Con vistas, pues, a estos fines orientativos, citamos a continuación las traducciones que van a utilizarse (y a título sólo de referencia cuando hubiere discrepancia con el texto helleriano). En las notas al pie se remitirá únicamente a la página:

— *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, ed. bilingüe a cargo de María Araujo y Julián Marías.

— *Retórica*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, ed. bilingüe de Antonio Tovar.

— *Poética*, Boch, Barcelona, 1977, ed. bilingüe de José Alsina. Consignamos la existencia, asimismo, de una edición trilingüe, a cargo de V. García Yebra, publicada por Ed. Gredos, Madrid, 1974. La bella versión que puede adquirirse en la Colección Austral está adaptada a los objetivos del siglo XVIII.

— *Metafísica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1943, trad. de P. de Azcárate. Notificamos la existencia de otra traducción publicada por Ed. Iberia, Barcelona, 1971. La edición magna es de García Yebra, trilingüe, 2 vols., Gredos, Madrid, 1970, que utilizamos.

— *Gran Ética*, Aguilar, Madrid, 1981 (6a.), trad. de Francisco de P. Samaranch.

— *Moral a Eudemo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976 (6a.), trad. de Azcárate.

— *Tratados de lógica (Organon)*, Porrúa, México, 1972 (2a.), trad. de Francisco Larroyo. Ed. Gredos prepara otra traducción del *Organon*, pero ignoramos la fecha de publicación. *(N. de los TT.)*

en general, sino del bien en relación a nosotros.»[1] Así comienza Aristóteles sus argumentaciones en la *Gran Ética*. «Hemos, pues, de tratar del bien mejor y del que es mejor en relación a nosotros.»[2]

Aristóteles no se arriesga ni siquiera en el análisis tendente a dilucidar si existen realmente las cosas «en sí». Se limita a demostrar que el bien no puede ser una cosa en sí, que todo lo que tiene al bien por objeto, por lo tanto también la moral, tiene sentido sólo en relación con el hombre. En otras palabras, demuestra que el contenido de la moral, el bien, no puede existir independientemente del hombre. Con lo que descubre, en el ámbito de la ética, la categoría del «para nosotros».

Según nuestro filósofo, uno de los rasgos fundamentales del carácter «para nosotros» de la moral lo constituye el hecho de que el bien sea un fin que el hombre pretende realizar en sus actos. Pero el hombre se propone sólo objetivos realizables, mientras que el bien absoluto y trascendente es irrealizable. Por ello, una acción humana racional no puede tener por objeto cosas inmutables y eternas.

«Hay ciertos bienes que el hombre puede adquirir y otros que no. Entendemos con esto que, así como hay ciertas cosas sujetas al movimiento, hay bienes que no es posible someter [...]; algunos son accesibles, otros lo son sólo para seres superiores a nosotros.»[3]

En la *Ética a Nicómaco* niega en particular el carácter «en sí» del bien, dado que en esta obra se critica ya la teoría de las ideas en general. Después de haber explicado que el concepto de «bien» se encuentra en todas las categorías, y reúne en sí fines y contenidos que no pueden quedar expresados en una sola esencia, añade: «...si lo que se predica en común como bien fuera algo uno, o algo separado que existiera por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y buscamos algo de esta naturaleza. Acaso podría pensar alguien que sería muy útil conocerlo para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque teniendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos. Este razonamiento ofrece, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece discordar de las ciencias: todas,

1. *Gran Ética*, p. 30.
2. *Id.*, p. 33.
3. *Moral a Eudemo*, p. 126 (texto modificado. *N. de los TT.*).

en efecto, aspiran a algún bien y, buscando lo que les falta, dejan de lado el conocimiento del bien mismo».[4]

No existe, pues, la idea del bien, y los hombres actúan precisamente como si no existiese. Al dar este paso, el filósofo rompe el cordón umbilical que ataba la ética al conocimiento que de ésta podía tenerse, al tiempo que la concibe en los términos reales de *relación entre los hombres.*

Sabemos que el pensamiento *preplatónico* y la misma opinión dominante en la época de Platón consideraba la ética una relación social. El ateísmo práctico expresaba, entre otras cosas, este hecho justamente. Pero dicha opinión se basaba en una opción espontánea, sin bases filosóficas. Por ello, cuando Platón abandonó el ateísmo práctico y buscó el carácter absoluto de la ética en la idea trascendente no bastó ya con recurrir a la visión espontánea de las cosas de antaño. Para Aristóteles, esta espontaneidad no constituye un punto de partida, sino un estadio de la demostración. El Estagirita no rechaza la idea de bien supremo afirmando que no haya necesidad del mismo, sino proponiendo, entre otros, el argumento de que los hombres obran según el principio del ateísmo práctico. Como siempre que pretende afrontar el problema en el terreno filosófico, también en este caso necesita una categoría. Y es el carácter «para nosotros» de las relaciones humanas lo que le permite poner en acción la categoría que exprese en sí misma la diferencia específica de la moral.

Hasta entonces, el concepto de «ser» había mantenido un carácter homogéneo e indiferenciado: la diferencia entre naturaleza y sociedad era confusa. El pensamiento jónico había trabajado siempre con este concepto universal e impreciso. En Ática se había enfocado durante algún tiempo el ser social de un modo espontáneo, pero una vez impregnada la filosofía de los problemas de la dialéctica ontológica —en la época de la actividad de la Academia—, los nuevos conceptos se aplicaron a todos los terrenos de lo real, de un modo acaso más indiscriminado aún que en el caso de la filosofía jónica. Como los conceptos de «bien», «belleza», «Estado» pertenecían al mundo de las ideas, al dominio de lo puro en sí, sin diferenciarse en nada de categorías como «movimiento», «existencia», «cantidad», etc., el universo, tanto la naturaleza como el orbe social, eran poco más que la proyección de una trascendencia globalizadora.

4. *Ética a Nicómaco*, pp. 6-7.

Aristóteles se encargó no sólo de transformar, como es bien sabido, las cosas celestes, las cosas en sí, en cosas terrestres, restableciendo en ellas la unidad de substancia y fenómeno, contenido y forma, sino también, aunque a menudo se silencia, de ir todavía más allá en la diferenciación de los conceptos relativos al ser, ya vueltos terrenos. Distingue así el ser, cuyo acaecer es independiente de los hombres —mundo de la teleología objetiva—, del ser de los hombres —mundo de la teleología subjetiva. La separación de ser metafísico y ser social, el análisis de la especificidad de este último, constituyen las auténticas bases del pensamiento aristotélico.

¿En qué se diferencian, según Aristóteles, el ser social y el ser natural?

El ser-en-sí de la naturaleza es independiente del hombre, no sólo de su conciencia, sino también de su existencia misma. Se dan, pues, en él la substancia (materia y forma) con sus formas básicas de movimiento. Todo lo que es independiente del mundo humano es eterno e inmutable. Su movimiento se manifiesta bien como regreso hacia sí mismo, bien como repetición en el caso particular de una relación jerárquica general. El fin del mundo objetivo, del mundo en sí, es la forma pura, esto es, en el terreno de la vida, el hombre. Pero el mundo objetivo en sí no puede ser el fin de la acción humana. La relación entre el hombre y el ser en sí es relación de conocimiento, de especulación reflexiva pura. El ser en sí, dice Aristóteles, posee un universo de fenómenos objetivos. Este universo es lo accidental respecto del ser substancial eterno. Pero nuestra relación con este universo concreto es también de tipo especulativo. Dicha especulación, en cualquier caso, no puede provocar un conocimiento absoluto, sino, cuando mucho, una opinión: *dóxa*. Del conocimiento del fenómeno puede pasarse al de la substancia: *dóxa* y *epistéme* no están separadas por una barrera infranqueable como en Platón. Pero incluso este paso es de naturaleza contemplativa; no puede tener nunca un carácter práctico.

En nuestro filósofo, el ser para nosotros coincide con el ser social. La esencia del primero es la actitud práctica, tendente a un fin, propia del hombre. Teniendo en cuenta que en el ámbito del ser los hombres se fijan de antemano fines que realizan en medida distinta, puede afirmarse que el mundo para nosotros —y por consiguiente el mundo ético también— existe, en cierto modo, en función del hombre. El

mundo para nosotros no es eterno, antes bien mutable, lo que no excluye la existencia en su seno de elementos constantes. Nuestra relación con él no es de naturaleza contemplativa, sino práctica. El proceso constante representado por la realización de los fines subjetivos se da de maneras diversas. Existen, pese a todo, dos esenciales: el acto social y la objetivación, esto es, *enérgeia* y *techné*.

No puede decirse lo mismo del mundo social. Aquí, afirma nuestro filósofo con toda justicia, la categoría de substancia, en tanto que substrato, no es aplicable. El único substrato «substancial» del ser social lo representa el fondo natural de la vida. El ser social, en calidad de mundo autónomo, no es sino relación pura: su esencia está constituida por la totalidad de las relaciones como infinidad intensiva y extensiva. En la medida en que podemos hablar de una substancia concretamente social en la ontología social (relativa al hombre), no coincide ésta con una substancia en el sentido aristotélico del término (en efecto, no contiene un substrato), puesto que no es sino el proceso continuo de desarrollo de la esencia humana y social.

El ser social es así una serie de cualidades subjetivas. Lo es en términos absolutos desde el criterio de la humanidad conjunta, aunque, de cara al individuo, se presenta como entidad que se le opone y que encuentra ya dada. Vimos que nuestro filósofo, aunque no lo expresara, presentía este hecho. Siempre se interesó en lo que separaba la ontología social de la natural. De tal modo llegó a dos conceptos distintos de azar.

En el segundo libro de la *Física* se analiza el concepto de azar, distinguiendo dos tipos: uno lo *autómaton*, el otro la *tyche*. El primero reina en el mundo físico, el segundo en el social. Evidentemente, lo *autómaton* no es exclusivo de la serie de fuerzas que determinan al hombre, dado que el hombre es también un ser natural, además de social. Por el contrario, la *tyche* no figura entre las fuerzas presentes en el ser puramente natural: en efecto, no expresa un concepto de azar salvo en relación con la autonomía de la acción humana,

Parte de la rigidez que entrevemos en la distinción —genial distinción— entre ser natural y ser social puede remitirse a las circunstancias históricas. La frontera que separa dos mundos, uno de los cuales obedece a leyes inmutables, mientras que el otro existe en función de la actividad humana, es por fuerza muy estricta. Hay dos posibilidades de agilizar

esta rigidez: o explicar la sociedad en función de la evolución universal, esto es, a la luz de la idea de que el mundo humano es producto de la evolución del mundo natural (aunque, claro está, el nivel de la ciencia del momento volvía inimaginable una concepción de este género); o analizar el fenómeno del trabajo en tanto que intercambio orgánico entre naturaleza y sociedad. Más adelante veremos de qué modo analizó el filósofo el proceso del trabajo. Por el momento nos limitaremos a proponer que, al analizar el trabajo, *techné*, puso el acento casi exclusivamente en el aspecto subjetivo del fenómeno antes que en el objetivo. Concibió el trabajo como una actividad humana libre que no le interesaba más allá de la creación del producto. Vista de este modo, toda la actividad laboral, junto con el correspondiente producto, aparece como un fenómeno del «mundo para nosotros». El proceso de objetivación no escapa al filósofo, la verdad sea dicha, pero no analiza suficientemente su significado ni sus leyes. No se percata de que el producto objetivo del trabajo no es sólo una «cosa para nosotros», sino un objeto que, no obstante haber sido creado por nosotros, posee vida propia, independiente del hombre. No es que le reprochemos, por supuesto, no haber comprendido esta vicisitud, puesto que habría tenido que analizar no sólo el proceso de trabajo, sino también el infinito proceso de socialización de la naturaleza misma. Este análisis sólo será posible en la época del desarrollo irrefrenable de las fuerzas productivas, a saber, en la sociedad capitalista. Y si hablamos aquí de los límites teóricos de Aristóteles es sólo con la intención de demostrar que llegó al máximo de las posibilidades que le permitía la época.

Es interesante advertir el modo en que los hechos ya dados encuentran un orden nuevo en la obra genial del filósofo. Puesto que es evidente que la comprensión del carácter inmanente del ser social subyacía en los descubrimientos del pensamiento ático, así como en sus lugares comunes, en su opinión dominante. La idea de la universalidad del ser social estaba ya en la filosofía jónica de la naturaleza. Pero apenas afronta el filósofo los problemas de la opinión dominante, cuando a partir de éstos descubre, con facilidad extraordinaria, las verdades más evidentes, más sencillas, alrededor de las cuales habían trabajado los demás sin llegar a ellas. Los principales descubrimientos de Aristóteles, como la inmanencia, el ser social y la cosa para nosotros, que encontramos en pleno desarrollo en su ética, son otros tantos continentes

nuevos. El filósofo entrevé la relación, el punto nodal a través del cual resultan verdaderas las concepciones parciales de los predecesores, y todos sus análisis particulares se sistematizan inmediatamente en torno del mismo. Esto asegura a las enseñanzas del filósofo una validez universal que muy pocos pensadores han alcanzado en la historia de la filosofía.

Toda la ética del filósofo se apoya, por así decir, en el nuevo continente representado por el descubrimiento del carácter inmanente del ser social. Con esta inmanencia resolverá aquellos problemas cuyo análisis causó tantos problemas a Platón y abrirá una vía nueva para salir de este período de crisis. Junto a los problemas generales que exigen un análisis en profundidad, es preciso recordar algunos hechos particulares. La idea aristotélica de «ser social» contradice, en principio, la tesis de los sofistas que admite la existencia de la dicotomía *physis* y *thésis*, ya que si la naturaleza es un ser no para-nosotros, ni siquiera puede contener leyes válidas para los hombres y menos aún leyes que se opongan a las escritas. Sin embargo, el filósofo no quiere rechazar por entero el núcléolo de verdad contenida en la posición sofística. Pero antes de ver en la *physis* un principio opuesto a las leyes de la ciudad, lo considera un fenómeno social semejante a las leyes. Dice el filósofo: «Llamo particular a aquella [ley] que escrita sirve de norma en cada ciudad; común, las [leyes] que parecen, sin estar escritas, admitidas en todas partes.»[5]

Además, no tiene por imposible que para obedecer una ley se corra el riesgo de contravenir otra: «tal como aparece diciendo la Antígona de Sófocles que es justo, aunque esté prohibido, enterrar a Polínices».[6] Se trata de un imperativo que no procede de la naturaleza, sino de la sociedad, sólo que en lugar de encarnar una determinada particularidad social representa la generalidad social. Es por lo tanto un ejemplo que enseña con claridad hasta qué punto se vio ayudado el filósofo en la solución de determinados problemas teóricos por una nueva concepción que iba más allá de los límites de la polis. Los sofistas eran incapaces de distinguir entre leyes generales y leyes particulares, porque a sus ojos lo particular (Atenas) coincidía con lo general, con la ley en general. El filósofo, como hemos visto, sabe muy bien que las diferentes formas de Estado, junto con sus leyes, son particulares en

5. *Retórica*, p. 54.
6. *Id.*, p. 69.

relación con la estructura general de la polis esclavista y, por consiguiente, también en relación con las leyes y las costumbres generales reguladas por ellas. Y es gracias a la introducción de la categoría de la particularidad como alcanza a resolver el problema de los sofistas sin abandonar el universo del ser social.

Desde el punto de vista ético, el análisis de las condiciones naturales de la moral es ciertamente importante. A diferencia de Platón, Aristóteles duda del carácter innato no sólo de la moral, sino también de las pasiones. El hecho de que la humanización de las pasiones exija al mismo tiempo la divinización del *noûs* constituye un problema sobre el que volveremos al analizar los aspectos psicológicos. Pero cuando el filósofo define la relación universal de naturaleza y moral diciendo que «las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza»,[7] da la impresión de que en el fondo sitúa el problema bajo la luz justa. Ya hemos hecho constar que en su razonamiento la moral no procede de la naturaleza. Pero ésta tampoco es contraria a ella, ya que el hombre no es sólo un ser social, sino también un ser natural. En efecto, ¿no es el hombre el «fin» de la vida? Sus funciones vitales —las formas de actividad del alma animal y vegetativa—, ¿no aportan las condiciones necesarias a la vida intelectual y moral? Cuanto más viejo se hace el filósofo, más se esfuerza por vincular la especificidad del hombre con su base natural y por buscar (aunque sin resultado) el límite donde lo natural interviene en lo social.

Por todo ello, el análisis de la moral no puede eludir las condiciones naturales; aunque al mismo tiempo dicho análisis rebasa el simple buceo de la naturaleza, ya que se trata de un análisis concreto del hombre que vive y actúa en la sociedad. En el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco* el filósofo subraya que ni en relación con los animales ni en relación con los dioses puede hablarse de moral. En el caso de aquéllos porque no existe moral sin inteligencia ni sociedad; en el caso de éstos porque no existe moral sin la posibilidad del vicio y el error. Esta última tesis es muy importante. La ética platónica está llena de dioses: la medida del bien, la idea, es algo divino; en *Las Leyes*, en contra de Protágoras, Platón llega a la conclusión de que Dios es la medida de todas las cosas. Pero en el caso de Aristóteles, Dios no puede concu-

7. *Ética a Nicómaco*, p. 19.

rrir a esta función de medida. Dios no puede ser ya la medida de nada que no posea. El filósofo trata a los dioses del mismo modo que a las ideas. Como en la ética da de lado la refutación general de la teoría de las ideas sosteniendo que la idea del bien no existe y que aunque existiese no jugaría ningún papel en la ética, del mismo modo no se preocupa de analizar la existencia y la naturaleza antropológica de los dioses; se limita a decir: si los dioses existiesen, carecerían de moral. Eurípides entra todavía en liza con la concepción antropomórfica de la divinidad, sosteniendo que los dioses que hacen el mal no son auténticos dioses. Aristóteles utiliza un lenguaje distinto: si los dioses existen, no pueden ser ni buenos ni malos. Ahora bien: un dios que no es ni bueno ni malo y que no puede estar sujeto a la moral, no es, obviamente, un dios. El filósofo recoge la idea de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas», y la desarrolla hasta el punto de que signifique, sin afirmarlo explícitamente, que «la medida de todas las cosas es el hombre social».

2. *RELATIVIDAD DE LA MORAL*

La conversión de los trascendente en inmanente discurre paralelamente, es obvio, a la relativización de lo absoluto.

Mientras el bien era una idea trascendente, podía concebirse como absoluto; podía mantener su carácter de medida perfecta y absoluta. En este sentido era absoluto el «bien» de Platón. Pero cuando, con Aristóteles, el «bien», de idea que era, se vuelve relación humana, tiene que abandonar su lastre de absolutismo. Las relaciones humanas, parejamente a los hombres que les sirven de soporte, no son en modo alguno absolutas; los hombres son distintos, tiene objetivos y aspiraciones diferentes y se sitúan a niveles heterogéneos; hay sociedades distintas regidas por leyes diferentes y donde el concepto de bien (no el bien objetivo) no coincide en modo alguno. Al rechazar la idea y lo absoluto, el filósofo tuvo que percatarse de la heterogeneidad e infinita riqueza de las relaciones humanas. Tuvo que sentirse tentado de la ambición de encontrar los puntos nodales de la moral sin tener que negar dicha riqueza, antes bien situándose en el seno de la misma.

Antes de llegar a la determinación de estos puntos noda-

les de manera original y abandonando el camino trazado por el maestro, el filósofo se dejó seducir por los infinitos matices de la vida. Es pues muy probable que incluso sus obras más tempranas, pese a mantenerse aún en el interior de los cánones platónicos, contuviesen un rico material de experimentación. Tanto más cuanto que el joven Aristóteles, aunque separado ya de Platón, se caracteriza por el torrente impetuoso de materiales sacados de la vida que introduce en sus obras bajo la forma de posibilidades casi infinitas. Analiza todos los fenómenos sin excluir ninguno. Al comienzo encontramos menos abstracciones, ciertamente; lo esencial está menos concentrado que en las obras tardías; y se contenta con coleccionar los materiales, es decir, con clasificar las experiencias con la esperanza de ser instado por éstas a formular nuevas abstracciones. Las raíces del célebre espíritu analítico aristotélico las descubrimos en esta apertura de la filosofía a la multiplicidad del mundo. El análisis, la diferenciación —que toma tanto los matices reales como los aparentes— no son posibles si no se busca la diferencia en lo semejante. La especificidad del análisis aristotélico radica en que no era un pensador deductivo y especulativo; al igual que los filósofos jónicos del primer período, no pasó jamás de lo particular a lo general, como Platón, sino que buscó siempre lo particular en lo individual. Había aprendido este método en las ciencias naturales jónicas de la época anterior, de Hipócrates sobre todo, y lo transformó en un método de investigación universal. György Lukács sostiene en sus *Prolegómenos a una estética marxista* (1957) que Aristóteles no concibió nunca la particularidad como categoría.* Esto es verdad, pero el caso es que la aplicó continuamente en su metodología; podría decirse, en todo caso, que esta aplicación fue la innovación que le permitió llegar a semejantes resultados filosóficos.

Dos obras juveniles, los *Tópicos* y la *Retórica*, proporcionan el mejor ejemplo de este flujo ininterrumpido de la realidad hacia la filosofía, así como de la concentración o del análisis, no demasiado estricto por el momento, del material empírico según la particularidad de los fenómenos. Por ejemplo, en cierto pasaje se plantea la siguiente cuestión: ¿cuándo

* *Cf.* G. Lukács, *Prolegómenos a una estética marxista* (Sobre la categoría de la particularidad), Grijalbo, México, 1965, p. 17 y *passim.* *(N. de los TT.)*

cometen los hombres actos vergonzosos? Una pregunta de este tenor, en el caso de Platón, habría suscitado una toma de posición subjetiva apasionada. Y el padre de las Ideas habría respondido confrontando los abismos de la ignominia y las cúspides de la honradez; el juicio escéptico sobre las posibilidades objetivas de la honradez se habría acompañado de la afirmación dramática y apasionada de su exigencia absoluta. En Aristóteles no encontramos nada por el estilo. Analiza éste las causas con el microscopio de su espíritu para arrojar luz sobre los motivos —polifacéticos— que pueden incitar a los hombres a cometer infamias. La exposición del problema prosigue con una enumeración bastante larga y minuciosa de casos. Los ejemplos enumerados son justos: «Son fáciles de cometer los delitos que todos o muchos suelen cometer, porque parece que se habrá de alcanzar perdón.» [8]

Nos encontramos después con la siguiente pregunta: ¿en qué casos se da la máxima posibilidad de que el delito permanezca oculto?, pregunta a la que sigue una serie casi infinita de ejemplos. El filósofo considera, en particular, que el delito tiene todas las probabilidades de permanecer ignorado incluso en el caso en que los culpables no hayan rodeado del menor misterio sus propósitos delictivos: en efecto, en este caso concreto, nadie cree que se pueda ser capaz de tales monstruosidades.

Los puntos nodales que permiten abordar al filósofo la relatividad del concepto de bien surgen de esta prolijidad en la observación y el análisis, de un lado, y del otro, de la incesante búsqueda de lo particular.

En la *Retórica* nos encontramos con la siguiente lista, falta aún de clara jerarquía, de cuanto cabe en el concepto de bien:

1. «Lo conveniente es el bien.» [9]
2. «Sea bien lo que es ello mismo elegible por sí...» [10]
3. «...y aquello por causa de lo cual elegimos otra cosa...».[11]
4. «...y lo que todo ser desea, o todo ser que tiene sentido y razón o si alcanzare razón...».[12]

8. *Retórica*, p. 68.
9. *Retórica*, p. 30.
10. *Id.*, p. 30.
11. *Id.*, p. 30.
12. *Id.*, p. 30.

5. «Y lo mismo la adquisición de un bien mayor en vez de uno menor, y de un mal menor en lugar de uno mayor...» [13]

6. «También necesariamente las virtudes son un bien...» [14]

7. «También el placer es un bien, pues todos los vivientes lo desean por naturaleza...» [15]

8. «Así que, por decirlos de uno en uno, son necesariamente bienes los siguientes: la felicidad, porque es cosa elegible por sí misma y suficiente por sí... (Las) virtudes del alma. Y la salud, la belleza y demás semejantes...» [16]

9. «También aquello que no es excesivo es un bien, y lo que es mayor que debe es un mal.» [17]

10. «Y lo que es alabado, pues nadie ensalza lo que no es bueno.» [18]

11. «...y lo que es fácil de hacer, pues es posible cuanto es fácil.» [19]

12. «Sobre todo, cada uno prefiere aquello para lo que tiene gusto.» [20]

Estos modos diversos de aproximación contienen numerosos elementos comunes. Antes que nada, el concepto de bien se refiere siempre al hombre. El bien se tiene por bueno en relación con el hombre, ya se trate de lo útil o de lo agradable, de la virtud, la salud o la felicidad. Al mismo tiempo, el bien se refiere siempre a la actividad del hombre: es la actividad humana la que tiende al bien. Sea cual fuere el objetivo que nos propongamos, aquello que pretendamos obtener será el bien desde cierto punto de vista (el nuestro). Luego el bien no puede constituir un estado, sino un proceso; no es pasividad, antes bien actividad. El placer mismo ¿no es un proceso *(enérgeia)* en el sentido aristotélico del término? De modo que el bien es un *télos*, un fin.

Incluso para Platón era un fin el bien. Pero se trataba de un fin objetivamente existente, no de un fin en relación con el hombre. Por consiguiente, Platón tuvo que excluir del con-

13. *Id.*, p. 31.
14. *Id.*, p. 31.
15. *Id.*, p. 31.
16. *Id.*, pp. 31-32.
17. *Id.*, p. 33.
18. *Id.*, p. 33.
19. *Id.*, p. 34.
20. *Id.*, p. 34.

cepto de bien todo lo que pertenecía al ser particular del hombre, como por ejemplo la utilidad o el placer, esto es, todo lo que abarcaba la inclinación particular del individuo. La aspiración al bien no podía adoptar, por lo tanto, la forma de actividad en la concepción platónica, ya que toda actividad parte siempre de una aspiración particular del hombre, y la reacción que las motivaciones morales pueden originar en relación con las determinantes sociales de esta existencia particular depende de la interacción de ambos factores. Sólo lo particular contiene lo universal y no puede obrar sino como universalidad de la particularidad. Al transformar la moral en sentido inmanente, y al afirmar el bien como objetivo de la actividad, Aristóteles tuvo que vérselas con esta particularidad.

Al elaborar el concepto de bien, el filósofo partió pues, para determinar la diversidad y la particularidad de los hombres, de lo concreto de la psique humana. En este punto, todavía define como bueno lo que es bueno para los hombres —hombres diferentes por naturaleza—, aquello a lo que aspiran de diverso modo según su particularidad. De esta suerte, el concepto de bien pierde su homogeneidad y su carácter absoluto. Puede decirse, en efecto, que si hay tantos hombres, habrá otros tantos «bienes» con diferentes contenidos. El filósofo no considera un bien falso lo que es «bueno para nosotros», no lo pone en duda siquiera. El fin individual humano, en tanto que bien, aparece todavía en esta etapa como un bien objetivo a todos los efectos. No es necesario que los múltiples «bienes falsos» acaben sacrificándose en aras del «bien verdadero». El bien subjetivo y particular, en cuanto fin del individuo, es el verdadero bien. Y desde el momento en que el fin supremo de todos los hombres es la felicidad, es la felicidad pues la que representa el sumo bien, independientemente de su contenido concreto.

Este intento de deducir el bien de las aspiraciones humanas individuales le permitirá después basar la ética en la psicología individual concreta. La psicología platónica es una psicología general, un esquema universal de la estructura del alma. La psicología de Aristóteles buscará a su vez la explicación, en el marco del esquema universal, de las particularidades de la psique individual. En Aristóteles será un auténtico imperativo ético. (No es casual que el primer escrito *Del alma* vea la luz después de la composición de las dos primeras éticas, contemporáneamente a la *Ética a Nicómaco.*) En Platón,

todos los elementos particulares del alma humana que no tienen por fin el conocimiento de la idea del bien universal, pasan por negativos, hay que rechazarlos, y en consecuencia no son dignos de analizarse. En Aristóteles, que no excluye el yo individual del ámbito de las aspiraciones al bien, estos mismos elementos ocupan un lugar importante y constituyen el objeto de numerosas investigaciones.

Así pues, el hombre aspira al fin al bien, en tanto que individuo global. Por este motivo, todas sus aspiraciones humanas, en su conjunto, interesan desde el punto de vista de la ética. El hombre aristotélico no es ya, por consiguiente, un hombre moral en estado puro, el hombre de la moralidad, sino el hombre concreto que en la diversidad de sus actos obra bien y obra mal. El objeto de la ética aristotélica no es el héroe, no es la encarnación de tal o cual virtud, «el hombre valiente» o «el hombre sabio», sino el hombre en toda su complejidad, en la diversidad de sus aspiraciones, de sus virtudes o de sus vicios. Remitir la ética al hombre permite penetrar y captar la esencia humana en su diversidad y riqueza.

Pero el hecho de no poner en duda el bien en relación con el hombre constituye el polo opuesto de la ética platónica, un polo opuesto que, aunque con bases psicológicas y antropológicas distintas, aproxima al filósofo a las peligrosas playas del sofisma. Si aquello a que el hombre aspira, si aquello que complace al hombre no es sino el bien, y ese bien es distinto según los hombres, el bien puede alcanzar la objetividad que fuere. La relativación del bien y el rechazo de todos los aspectos de la objetividad, ¿no conducen acaso al relativismo puro? Esto no llega a suceder porque el filósofo encuentra un criterio de medida general en el hombre social, en el carácter social del hombre. Pero, por lo pronto, en la *Retórica* la relación entre bien individual y bien social, así como la respectiva jerarquía, todavía no se abordan. Los dos principios se mantienen firmes sin que ello plantee problema alguno. Bueno es «lo que es alabado, pues nadie ensalza lo que no es bueno»,[21] o bien «lo que los más desean».[22] La mayoría —la aspiración general, el consenso general— representa en principio el criterio de la objetividad. Sin embargo, este criterio está lejos de ser satisfactorio. En primer lugar por-

21. *Id.*, p. 33.
22. *Id.*, p. 33.

que es de por sí un principio limitado. Platón, en efecto, reveló ya con toda justicia que incluso aquello que se admite universalmente puede ser moralmente malo. En segundo lugar, no explica el vínculo existente con la particularidad. La acumulación de los materiales predomina aquí incluso sobre el principio ordenador.

Paralelamente a la valoración de las relaciones particulares del individuo, encontramos otras dos tentativas importantes de relativación: en primer lugar, la constatación de que el mal menor coincide con el bien. Cuando el bien se concibe como objetivo y trascendente, no puede identificarse más que consigo mismo. Por ello, Platón, que pese a todo fue el primer gran maestro de la dialéctica conceptual, no pensó jamás en exponer la dialéctica entre el bien y el mal. Por el contrario, gracias precisamente a la supresión de la trascendencia y lo absoluto, fue Aristóteles quien estuvo en situación de captar esa dialéctica. Una cosa puede ser mala, por consiguiente, pero en tanto que «mal menor», puede ser también tenida por buena. En consecuencia, el bien y el mal pueden ser idénticos, aunque, por supuesto, según enfoques diferentes. Plantear el problema de las relaciones internas del mundo ético significa por consiguiente, una vez más, trabajar por una relativación del concepto platónico de bien absoluto. En el punto once de nuestra lista precedente descubrimos otra versión del relativismo. Aristóteles afirma aquí que son buenas las cosas de ejecución sencilla, que pertenecen al dominio de lo posible. La introducción de la categoría de posibilidad en la ética tiene una gran relevancia. La moralidad abstracta —la moralidad platónica por lo tanto— desconocía dicho concepto. Lo absoluto de la moralidad no podía admitir la imposibilidad. El bien que mora en el alma es siempre realizable, dado que su realización no exige la acción como condición necesaria. Para Aristóteles, sin embargo, puesto que el bien es siempre una acción orientada hacia un fin, es preciso tener en cuenta la factibilidad o no de dicho fin, esto es, del bien. Y desde el momento en que la factibilidad está condicionada por el grado de posibilidades objetivas existentes, el aumento de estas posibilidades es un bien por sí mismo, ya que crea las condiciones para la realización del fin. La introducción de la posibilidad en la ética transforma el problema moral en un problema de moral realista.

Aristóteles tiene siempre en cuenta la posibilidad, tanto en los juicios concretos particulares como en la formulación de

tesis universales. «En general —dice— los hombres cometen injusticias siempre que pueden.»[23] El filósofo da constancia de este hecho sin amargura, con impasibilidad, como un hecho objetivo. De nada sirven las exhortaciones a quienes tienen la posibilidad de cometer injusticias. Antes bien, hace falta privarles —siempre en la medida de lo posible— de esta posibilidad, de modo que la injusticia se reduzca, nuevamente en la medida de lo posible. La categoría de la posibilidad anuncia el fin de la utopía ética, pero también el fin de la utopía pedagógica. Muchos después, en la *Política*, el filósofo se expresará con estas palabras: «Es evidente que se han de fijar estos tres límites para la educación: el término medio, lo posible y lo conveniente»,[24] palabras que traducidas al lenguaje moderno significan: el imperativo moral, las posibilidades objetivas y subjetivas (sociales e individuales) y las costumbres de una sociedad determinada. Estos tres factores, que actúan de consuno, no nos enseñan la moralidad, ni siquiera la simple observación de las costumbres, sino una moralidad real, flexible y por ello estable.

La «posibilidad» como concepto ético se vincula naturalmente con la «posibilidad» en tanto que categoría metafísica. No existe acto, metafísicamente hablando, sin potencia, y el movimiento se concibe como paso de la potencia al acto; del mismo modo, en el plano ético, no hay realización sin posibilidad. Sin embargo, mientras que en la metafísica la posibilidad es objetiva, en el ser social, además de objetiva, es también subjetiva: su substrato es la relación, no la substancia.

El filósofo define empero y únicamente en sus obras éticas la situación estructural —jerárquica— del bien relativizado. Analicemos, pues, el problema en su forma más elaborada, a saber, según aparece en la *Ética a Nicómaco*.

En un relevante pasaje de este tratado, el filósofo responde a los ataques de que fue objeto por parte de la Academia. Se le acusaba, en efecto, de haber relativado el concepto de bien, con lo que éste había perdido su carácter exacto... Dado que el análisis científico se aplica sólo a objetos que ofrezcan un carácter absoluto, su ética ya no es científica, filosófica. El filósofo replica con todo derecho a esta acusación. «La noble-

23. *Id.*, p. 108.
24. *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, ed. bilingüe a cargo de Julián Marías y María Araujo, p. 165.

za y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto.[25] En otras palabras, dado el carácter objetivamente relativo del bien —de tal suerte relativo que en ciertos casos puede transformarse en su opuesto—, el método de investigación no puede explicarse sino desde este método de aproximación.

En la *Ética a Nicómaco*, como en la *Retórica*, el filósofo reconoce como un bien la realización de las aspiraciones particulares del hombre. Con la diferencia de que en aquélla establece una rígida jerarquía de las diversas especies de «bien», echando mano de una analogía con el fenómeno del trabajo. Así como en el trabajo es nuestro objetivo la mayor perfección de un objeto y el resultado será bueno sólo cuando alcanza la máxima perfección, es decir, sólo cuando dicho objeto sea útil también para los demás, así, en la jerarquía del bien, es la realización de lo satisfactorio en sí, de lo más perfecto, lo que representa el bien supremo.

«Pero no entendemos por suficiencia el vivir sólo para sí una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social.»[26] Se trata ahora de un criterio objetivo. Una cosa puede ser buena para mí sin satisfacer por ello al prójimo; se podría parangonar al calzado que el fabricante utiliza para sí mismo, pero que ninguna utilidad tiene para nadie más. Dicho bien —el calzado en este caso— es menos deseable que aquel otro que satisfaga a la comunidad familiar o social. La realización de fines que satisfagan en un sentido tan lato —a saber, al

25. *Ética a Nicómaco*, p. 2.
26. *Id.*, p. 8.

individuo y al mismo tiempo a la comunidad— se considera el bien supremo, y virtud a la actividad a ella referida. Así, en última instancia, «el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera».[27]

Sin embargo, la sociedad y el individuo no se funden sólo en la cúspide de la pirámide jerárquica del bien. Conocemos la concepción aristotélica de que «el hombre es un animal político»; es decir, que la diferencia específica del hombre se refiere a su carácter social. El objetivo social constituirá, pues, no sólo un punto de llegada, sino también un punto de partida. El carácter social está presente en la total adhesión a la actividad y a los motivos más personales del hombre.

De ese modo se resuelve el problema del vínculo orgánico que liga la particularidad y la subjetividad del hombre con el concepto de «bien», transformándolo en criterio ético objetivo. La moral, la aspiración al bien, consiste en un movimiento constante desde la particularidad a la generalidad, un movimiento que se realiza en sus contradicciones. Lo que se acentúa aquí es el hecho de que la particularidad se convierte en un estadio de la generalidad, aunque, al mismo tiempo, el estadio de la particularidad —pasión, satisfacción o provecho personal— se mantiene en el interior de lo general. En última instancia, sólo el descubrimiento de que lo particular y lo general se funden en lo individual permite al filósofo captar la importancia de la catarsis. Mientras que para Platón es el conocimiento del bien lo que permite la evolución moral, para nuestro filósofo la transformación moral —en sentido positivo— la representa la catarsis. ¿Qué es pues la catarsis? Se la puede definir como una mezcla de miedo y compasión que se experimenta a la vista del destino del prójimo y la turbación que ello provoca. Pero podemos experimentar aprensión y compasión a la vista del destino ajeno y transformar nuestra vida a raíz de dicha turbación sólo si consideramos semejante a la nuestra la suerte del prójimo y su destino como nuestro destino posible. Sólo un *zôon politikón* puede experimentar un sentimiento tan particular como el miedo a la vista del sufrimiento ajeno y está en situación de transformar la propia vida, en sus relaciones sociales, incluso mediante este sentimiento.

27. *Id.*, p. 9.

Y si la catarsis, la purificación moral, es la consecuencia del sufrimiento determinado por nuestro conflicto interior, sólo un *zôon politikón* está capacitado para interpretar el propio sufrimiento como expresión de un sentimiento tan universal como es la compasión hacia los demás, y cuya consecuencia es la modificación del ser todo, de toda la vida individual. Para nuestro filósofo es fundamental que el miedo y la compasión, es decir, el *pathos* particular y el *pathos* general y social, se manifiesten juntos en la catarsis. Subraya en diversos pasajes que ser compasivo no significa quedar absorto por el dolor y dar libre curso a la tristeza. Si perdemos un hijo —dando valor general a nuestro sentimiento—, experimentamos dolor, no compasión. El miedo y la compasión son sentimientos idénticos, pero el primero se refiere a nosotros mismos, mientras que la segunda se dirige a los demás. La unidad de miedo y compasión en la catarsis es la prueba concreta de la fusión efectiva del aspecto particular y el aspecto social del hombre. El perfeccionamiento moral es posible, por lo tanto, únicamente en la compenetración constante de lo particular y lo general o social en un mismo individuo.

El filósofo atenuó el bien absoluto de la ética platónica volviéndolo relativo, transformando en condicionado lo incondicionado, transformando en perfectible lo perfecto. Lo que fuera rígido ya es flexible, lo inmóvil se ha trocado en móvil. Mediante la *socialización*, esto es, dando un contenido social *a la ética que el filósofo quería inmanente* y real, basada en el hombre concebido en su totalidad, sin excluir lo particular, supo encontrar la medida que lo condujo al mundo de la moral humana, entre la Escila del relativismo sofístico y la Caribdis de la idea platónica.

Los historiadores de la filosofía que buscan incansablemente en la ética aristotélica el concepto de norma —como Steward y Dirlmeier, por citar sólo a los mejores estudiosos de la obra del Estagirita— no han comprendido ni comprenden este original encastre de lo social en lo ético. Están de acuerdo ambos historiadores en hacer constar que el concepto de norma existía en Platón —bajo la forma de idea— y no se dan por vencidos ante la evidencia de que, al rechazar la idea platónica, no la haya substituido con otra norma. Y creen encontrar esta norma nueva bien en el concepto de *orthós logos*, bien en el empleo que hace nuestro filósofo del sujeto universal. Sin embargo, el concepto de norma moral es precisamente una norma moral. En efecto, la norma moral (in-

cluso en el caso de normas abstractas) es la medida de la acción, un imperativo concreto que prescribe cumplir o abstenerse de ciertos actos. La idea platónica es un ejemplo a seguir —más o menos lo que hoy consideramos un ideal— sin que contenga ningún imperativo ni prescripción. No estimula la actividad, sino el conocimiento, y sólo mediante este último actúa sobre la actividad concreta del hombre. Así pues, Aristóteles no rechazó ni substituyó por otra la norma platónica, por la sencilla razón de que un concepto semejante de norma no existe ni en Platón ni en Aristóteles. Por lo demás, ni siquiera podía existir. Y no porque no existieran las normas en la Antigüedad, sino porque, en una «comunidad natural» aún sin disgregar, las normas abstractas no podían ser distintas de las concretas, con lo que aquéllas se realizaban según el concurso de éstas.

Aristóteles, el filósofo del *zôon politikón* que identificaba la norma con las costumbres ideales y todavía no podía lanzar una mirada retrospectiva a la historia, carecía de todo concepto de norma. Pero poseía, naturalmente, una medida de valor, un ideal, como Platón. Es obvio que este ideal no lo constituía una idea ni el hombre que las contempla, sino el hombre virtuoso de carne y hueso, es decir, el *megalópsychos*.

Afirma Jodl con toda justicia que el *megalópsychos* pertenece a la categoría de lo teleológicamente perfecto, aunque perfecto desde el punto de vista de los intereses de la sociedad, no desde la óptica del individuo.[28] Evidentemente, el filósofo no podía seguir a Platón en su idealización de Sócrates. Éste representaba el ideal de la moralidad, mientras que el *megalópsychos* impersonal es el ideal de la moral humana, perfecto desde el punto de vista de la sociedad.

El ideal del *megalópsychos* nos permite demostrar las consecuencias a que conduce la ausencia de normas abstractas y de experiencia histórica. Al esbozar el retrato de su hombre ideal, el filósofo pone en el mismo plano virtudes esenciales y virtudes totalmente insignificantes. Veámoslas: «Se considera magnánimo al que tiene grandes pretensiones y es digno de ellas.»[29] «No se expone [el magnánimo] al peligro por bagatelas ni ama el peligro, porque estima pocas cosas, pero afronta grandes peligros [...].»[30] «Tiene que ser hombre

28. F. Jodl, *Geschichte der Ethik*, *cit.*, p. 70.
29. *Ética a Nicómaco*, p. 59.
30. *Id.*, p. 61.

de antipatías y simpatías manifiestas, porque el ocultarlas es propio del miedoso e implica mayor despreocupación por la verdad que por la opinión.»[31] «Parece, por lo tanto, que la magnanimidad es como un ornato de las virtudes; pues las realza y no se da sin ellas.»[32] «Los movimientos sosegados parecen propios del magnánimo, y una voz grave y un modo de hablar reposado.»[33]

Algunos estudiosos se sorprenden de esta «confusión» de valores. Por ejemplo, Burnet y Joachim piensan que la de nuestro filósofo es una descripción irónica. No alcanzan a explicarse el valor que atribuye a la «voz grave» y a los «movimientos sosegados» un gigante del pensamiento como Aristóteles. Sin embargo, el tono de este pasaje es dramático sobre todo: el filósofo está profundamente convencido de lo que dice. Me parece que Stewart y Schmidt se aproximan más a la verdad cuando abordan el problema desde otro punto de vista. El segundo llama la atención sobre la importancia que tenía el aspecto externo no sólo en nuestro filósofo, sino en toda la ética griega de la época. Quilón, por ejemplo, advertía a sus discípulos que no anduviesen aprisa por la calle y balanceasen los brazos. Para Esquines, el hombre público ideal lo representaba Temístocles porque sabía estar en el estrado con calma y sin gesticular. Schmidt llega a la conclusión de que la ausencia de gusto se consideraba un defecto moral y Aristóteles era, en su opinión, leal al espíritu de la época cuando concedía tanta importancia a detalles relativos al gusto y las costumbres. En cuanto a Stewart, éste analiza como sigue al *megalópsychos*: «Todas estas virtudes se corresponden con los conceptos propios de un orden social estático. Aristóteles vivía en un presente glorioso que no tenía necesidad de ningún futuro.»[34] Ambos juicios son exactos. Si a los ojos de los ciudadanos de la polis el buen gusto y las costumbres tenían el mismo valor que las cualidades morales básicas, ello se debía a que vivían en el presente sin mirar más allá de sus límites, ni del pasado ni del porvenir; porque el espíritu que pretendía escrutar usanzas y costum-

31. *Id.*, p. 62.
32. *Id.*, p. 60.
33. *Id.*, p. 62.
34. *Cit.* en ARISTÓTELES, *Nicomachische Ethik*, ed. a cargo de Franz Dirlmeier, Akademie-Verlag, Berlín, 1956, p. 380. [El pasaje de J. A. STEWART pertenece a sus *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1892, 2 vols. *N. de los TT.*]

bres no disponía aún de experiencia histórica y porque los hombres y los usos nuevos no habían aparecido todavía en el horizonte de la historia. Las cosas presentes, que nosotros con el sentido de la posteridad diferenciamos en esenciales y fenoménicas, tenían la misma importancia a los ojos de aquel gran contemporáneo.

V. Teleología universal y teleología particular

1. *LA TELEOLOGÍA ARISTOTÉLICA Y EL TRABAJO*

Ya se ha comprobado que la estima de que gozaba la *téchne* fue uno de los factores esenciales del legado ático. Y sabemos que Sócrates y Platón apreciaban y utilizaban continuamente el proceso laboral como base de sus demostraciones analógicas. Una utilización de este tipo implicaba cierto conocimiento de la estructura del trabajo. Para demostrar la primacía necesaria de la idea sobre la realidad, Platón se refiere al concepto de la lanzadera que debe existir antes de su creación. Si el análisis del trabajo le suministraba un punto de apoyo en que basar su teoría de las ideas, ello se debe a que Platón se limitaba a considerar el principio y la ejecución del trabajo. El principio es la presencia de una idea en la conciencia humana, mientras que la ejecución es la realización (el calco de la idea). No significa esto en modo alguno que, en Platón, la teoría de las ideas brotara directamente de un análisis del trabajo. La necesidad de las ideas tenía en realidad otro origen: procedía de la imposibilidad de resolver los problemas políticos y morales. Podemos afirmar, sin embargo, que el análisis metafísico y el análisis del trabajo eran armónicos en Platón y que en su sistema de las ideas hay un paralelismo claro entre la metafísica y la estructura del trabajo. En Aristóteles, este paralelismo se torna aún más evidente, precisamente porque analiza el trabajo de forma más concreta que Platón. El filósofo se fija, a decir verdad, no sólo en el punto inicial y final del trabajo, sino también en el proceso que vincula ambos estadios. En nuestro filósofo, el trabajo no se limita ya a la idea ni al resultado de su proyección, sino que se prolonga al proceso por el que el resultado se va formando a través de condiciones diversas. Tampoco para Aristóteles puede ser otro el punto de partida que la representación de la idea a realizar. Pero como esta idea no se proyecta de manera simple, sino mediante una serie de acciones de que aquélla es el objetivo, la idea, de causa eficiente que era, se convierte en causa final. Esta úl-

tima, en el curso de la acción, va introduciendo una rica jerarquía de causas finales intermedias. Al analizar el proceso que vincula ambos extremos, el filósofo descubre la esencia del trabajo: la estructura teleológica. Junto a la causa eficiente aparece la causa final; junto al determinismo causal, el determinismo final.

Aristóteles se esfuerza entonces por armonizar la propia metafísica con este análisis del trabajo concreto. Lo que no significa que la estructura teleológica de su metafísica proceda exclusivamente de este nuevo análisis del trabajo. Ya dijimos que Hipócrates y la ciencia médica jónica habían descubierto previamente la estructura teleológica del mundo de los seres vivos. Pero Hipócrates y sus sucesores no organizaron, a propósito de la teleología de los seres vivos, un sistema filosófico y metafísico. En cambio, cuando nuestro filósofo introdujo la teleología objetiva en un sistema filosófico, lo hizo tomando por modelo la teleología del trabajo. Para demostrar esta afirmación bastará con remitirnos a la formulación más abstracta que propusiera el filósofo a propósito de dicha teleología. El punto de partida es el bien práctico (un concepto, una idea), que es *motor* y que es *inmóvil*, y que pone al hombre en movimiento. Resultado de todo esto es el deseo (que puede ser de los sentidos o del intelecto o, más a menudo, de ambos a la vez), que es *motor* y *móvil* al mismo tiempo. De aquí se origina la acción y, en consecuencia, en el curso de ésta, también el objeto que es *móvil* pero no ya *motor* (en el proceso de trabajo concreto, ya que, por supuesto, puede ser siempre motor en otro proceso operativo). No nos parece necesario proseguir con un análisis minucioso para demostrar la tesis de que la metafísica aristotélica se basa totalmente en una concepción estructural de este género. El motor inmóvil impulsa hacia un movimiento ordenado todo el universo, móvil y motor al mismo tiempo. La materia pura, que no puede ser motriz en ningún sentido, es sencillamente un paralelo de la materia transformada por el trabajo a partir del material que se mantiene pasivo en relación con la «pasión» humana y se vuelve objeto sólo en virtud del hombre y de su idea motriz final.

Se trata de una concepción antropomórfica del mundo que parece haber dado un paso atrás respecto de Demócrito. Pero esto es sólo aparente. La imagen antigua del mundo era *todavía* antropomórfica, mientras que la de Aristóteles lo es *por fin.* Pues no se trata ya de la concepción ingenua que se apli-

ca al universo, sino de una imagen científica del hombre. El análisis concreto de la esencia humana sirve al filósofo para clasificar la materia de la realidad. Su concepción antropomórfica del mundo no es mitológica, sino que está tan desmitologizada como la de Demócrito.

Esta desmitologización es tanto más coherente cuanto que, como sabemos, el filósofo diferenció el ser social y el ser natural. Con lo que, sin lugar a dudas, cae en una contradicción evidente. Por un lado interpreta la naturaleza con base en la analogía de una acción consciente; por el otro pretende separar la naturaleza del mundo humano y, en consecuencia, también del mundo consciente. Dudante toda su vida tratará el filósofo de dar con una solución a este problema. Y se irá acercando así a una posición que en la teleología objetiva se esforzará por suprimir todo elemento que evoque la conciencia del hombre. Recordemos el proceso que transformó el primer motor que se piensa a sí mismo en las formas puras y carentes de conciencia de los 55 motores primigenios. Al mismo tiempo, intenta definir la diferencia específica del proceso operativo consciente, alegando que dichas formas no están sujetas ni a generación ni a corrupción y que su existencia o su no existencia —de la salud, de cualquier producto artístico— se verifican de otro modo; pero que si se admite la existencia de una esencia determinada fuera de la substancia compuesta, ello sólo puede darse en el caso de los seres naturales. Con lo que descubre que en la teleología subjetiva la idea (la forma) no existe independientemente, sino sólo en la conciencia humana. Y añade —es cierto que ciñéndose a condiciones determinadas— que la esfera donde las formas puras pueden existir es la naturaleza.

Tras haber puesto orden en la naturaleza a semejanza del trabajo humano, el filósofo hace todo lo posible por establecer la diferencia entre la teleología objetiva y la subjetiva y, por consiguiente, por desantropomorfizar su concepción del mundo.

Pero se trata de una empresa imposible. Imposible porque el filósofo no se limita a establecer una finalidad objetiva, sino también un fin objetivo. El filósofo continúa creyendo en la existencia de un fin o fines objetivos y precisamente para mantener esos fines se esfuerza por liberar la propia metafísica de sus elementos antropomorfos. Eliminando el concepto de «fin» o «forma» en cuanto motor, habría tenido que abandonar por entero la propia concepción teleológica

y volver a la concepción mecanicista de la naturaleza de Demócrito. En la Antigüedad no se conocían otros movimientos progresivos que los dirigidos a un fin. Por poner un ejemplo, por muy dialéctica que fuese la imagen heraclitiana del mundo, en el plano metafísico su concepción más universal fue siempre, no obstante, la que admitía un gran movimiento circular mítico (la teoría de las conflagraciones del mundo). Este movimiento cíclico es una imagen ingenua del mundo que se basa, cuando menos, tanto en la ignorancia de las clases de movimiento real cuanto en la afirmación de un movimiento universal. Volver a una cosmología tan ingenua habría significado una auténtica regresión tras las primeras manifestaciones de las ciencias naturales y jonias y tras el descubrimiento de determinadas formas concretas de movimiento, así como de los primeros pasos en el análisis científico de la naturaleza viva. El abandono del fin objetivo habría implicado en nuestro filósofo el abandono, asimismo, de todo aquel mundo que él mismo había descubierto hacía poco, sobre todo el abandono de la dialéctica entre posibilidad y realidad. Lo que no comprendía ni podía comprender era la existencia de una teleología objetiva desprovista de fines. Las bases más generalizadas de esta concepción sólo se plantearán en la *Crítica del juicio* de Kant.

Fue, sobre todo, el análisis del proceso operativo concreto lo que le permitió superar —y superar de este modo— la teoría platónica de las ideas. Desde el momento en que en lugar de la idea inicial y conclusiva comienza a adquirir relevancia el proceso operativo, ya no hay lugar en la realidad para una idea elaborada en torno de la analogía del trabajo.

En esencia, la teoría de las ideas no era para Aristóteles sino el desdoblamiento, la rígida dicotomía del mundo. Si lo esencial no está vinculado a las dos *poleis*, sino que se encuentra, por el contrario, en el camino que las vincula, a saber, en el proceso, los dos puntos extremos no pueden constituir ya polos opuestos rígidos, universos separados: por consiguiente, hay que suprimir el desdoblamiento. Si la esencia del trabajo consiste en la unificación de materia y forma (materia e idea), el mundo entero —todo producto y todo objeto— no puede ser sino unidad de ambas. Esencia y fenómeno —cuando menos en el seno de la polaridad— son inseparables.

La idea de que la esencia y el fenómeno se conciben unitariamente tiene origen en la elaboración filosófica de la teleología del trabajo. Esta concepción no sólo aparecerá en

la metafísica, sino, asimismo, incluso en la lógica. La estructura del silogismo aristotélico se basa también en la teleología del trabajo. El filósofo afirma (en los últimos pasajes de los *Argumentos sofísticos*) haber sido inducido a fundar la nueva ciencia de la deducción, en parte gracias al espíritu del análisis, en parte basándose en el estudio de la *téchne*.

En el cuadro de nuestro trabajo no pretendemos detenernos en el análisis de la lógica aristotélica. Pero tendremos ocasión de estudiar particularmente la relación entre argumentación y trabajo cuando analicemos los razonamientos éticos.

Podrían citarse ejemplos numerosos que sostienen que el pensamiento de Aristóteles está impregnado, hasta en los menores detalles, de la teleología del trabajo. Leemos, entre muchos otros pasajes, en la *Política*: «Si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha creado todos estos seres en vista del hombre.»[1] Donde se colige que Aristóteles no sólo adoptó la actitud típica del pensamiento ático, sino también la imagen antropocéntrica del mundo. Aunque se esfuerza por desantropologizar la propia concepción de la naturaleza, su tentativa de limitar al mundo humano el principio universal del antropocentrismo de Protágoras, el principio de que «el hombre es medida de todas las cosas», está destinada al fracaso. Este retorno a la Atenas clásica significa, al mismo tiempo, un distanciamiento de Platón, para quien no son las cosas las que existen en función del hombre, sino el hombre en función de las ideas.

En los dos fragmentos que siguen, el filósofo aplica directamente, sin mediaciones, la teleología del trabajo a los fenómenos naturales: «Como lo menos perfecto existe siempre para lo más perfecto, ello no sólo ocurre en el mundo del arte, sino también en el de la naturaleza.»[2] Y también: «En consecuencia, el alma es como la mano; porque la mano es el instrumento de los instrumentos y el intelecto es la forma de las formas.»[3]

Cuando Aristóteles busca ejemplos que le permitan establecer las diferencias entre las cuatro causas, no los toma nunca del mundo de la naturaleza, sino del mundo del trabajo. Así, en el ejemplo de la casa, el problema del origen del

1. *Política, cit.*, p. 14.
2. *Política, cit.*, p. 18.
3. *Cf. De anima.*

fin objetivo se resuelve con facilidad. Es en realidad el arquitecto quien establece el fin.

Aristóteles es un caudal inagotable de ejemplos, metáforas, analogías, etc., relativos al trabajo. «La actividad del padre, sin embargo, es siempre más completa que ésta [la actividad afectiva], porque el hijo es su propia creación.»[4] Un símil que compara a un niño con una «obra» habría sido inconcebible antes de la aparición del problema planteado por la teleología del trabajo. Por los ejemplos aristotélicos desfilan constantemente figuras como el médico, el arquitecto, etc.

¿Qué causa o condición fue necesaria para que Aristóteles pudiera analizar la teleología del trabajo? En primer lugar, sin duda, la consideración que el pensamiento ático mostraba hacia la *téchne*, consideración que no debía ser extraña al filósofo, aunque sólo fuera por su condición de *métoikos* y por haber sido hijo de médico. Polemiza con los que, con el pretexto de que hay trabajos de orden inferior, consideran al trabajo una actividad inferior, del mismo modo que combate la idea de que todos los placeres deberían condenarse porque hay placeres que envilecen. «Hay asimismo ciencias viles, como las de los trabajadores manuales, pero no se sigue de aquí que la ciencia sea algo malo, sino que la ciencia, lo mismo que la naturaleza, es, por lo general, un bien.»[5]

La *téchne* queda pues subordinada a la categoría del bien.

Lo que no significa, evidentemente, que Aristóteles no haya establecido una distinción clara entre trabajos de orden inferior y de orden superior. «Entre las ocupaciones, las más técnicas son aquellas en que hay un mínimo de azar, las más rudas, aquellas que desgastan más el cuerpo...»[6] Con lo que establece también una jerarquía de los diversos tipos de trabajo de acuerdo con las posibilidades de realizar el fin propuesto. Cuanto más unidos aparezcan el fin y la ejecución, mejor podrá realizar el hombre la propia idea, esto es, a sí mismo —sin detenerse ante elementos aleatorios—, y tanto más elevado será el orden del trabajo. Si se aborda el trabajo por el lado teleológico —subjetivo—, si se considera sólo en qué medida se da una realización del hombre, tanto la

4. *Gran Ética*, pp. 197-198.
5. *Ibidem*.
6. *Política*, *cit.*, p. 21.

definición como la jerarquía pueden justificarse objetivamente.

Claro que, ¿cuál es el trabajo concreto en que piensa Aristóteles? Su modelo no es, la verdad sea dicha, el trabajo agrícola, en el que juegan un papel importante el azar y las fuerzas naturales que actúan por encima de la voluntad del hombre. Ni es el del esclavo, desde el momento en que el objetivo final no está determinado por quien lo ejecuta, por lo que viene a faltar la unidad entre el fin y el proceso. Al mismo tiempo, estos dos tipos de trabajo exigen esfuerzos excesivos de cara al resultado y consumen, por lo tanto, las demás facultades del hombre. Quedan, pues, los trabajos artesanales ejecutados por los hombres libres, que precisan una cantidad relativamente pequeña de esfuerzo físico, a la vez que mucha habilidad, inteligencia e iniciativa. Éste era el tipo de trabajo más evolucionado en la época de Aristóteles, el que más acabadamente realizaba al hombre, ya que el nivel evolutivo de un tipo de trabajo y su capacidad de realizar al hombre estaban en correspondencia directa; y todo esto en franco contraste con la sociedad capitalista donde el trabajo más depurado —el del obrero fabril— se presenta al mismo tiempo como el trabajo más enajenado. En Atenas, el trabajo servil era menos productivo y estaba menos evolucionado que el artesanal. Ten:a razón por lo tanto Aristóteles cuando consideraba la industria artesanal, que realizaba al hombre del modo más concreto, como el «bien categórico», a saber, como la forma más pura de trabajo. Podemos afirmar por lo tanto que el filósofo, cuando estudia la teleología del trabajo no se limita a hacer un análisis parcial y unilateral de éste, sino que más bien se ciñe a un solo punto de vista: el de la realización del hombre, el de la esencia ontológica. Lo que el filósofo no ve, porque no está en situación de hacerlo, es la objetivación y la enajenación del trabajo; la función y la evolución, pero al mismo tiempo la función de clase y, por consiguiente, el efecto deformante, asimismo, de esa enajenación. Claro que esto sólo puede vislumbrarse cuando se parte del punto de vista de los explotados, de aquellos que, por motivos teóricos, se encuentran fuera del campo visual del filósofo. Y no sólo porque a sus ojos no sea el esclavo —el bárbaro— un hombre, sino también porque en su opinión —por más que esto pueda parecer contradictorio— el trabajo servil no era trabajo. La *banausía* se diferencia de la *téchne* en que la primera no consiste en

un esfuerzo físico tendente a un fin. Dada esta carencia de objetivo final, es imposible equiparar categóricamente *banausía* y *téchne*. Por ello, cuando se habla del trabajo en Aristóteles se corre el riesgo de simplificar las cosas. No existe una categoría capaz de contener de manera conjunta el trabajo que realiza el hombre, es decir, tanto la *téchne* como el trabajo enajenado o *banausía*.

«Para el pobre, el esclavo substituye al buey.»[7] «El esclavo [es] una posesión animada y todo subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos.»[8] Son palabras de la *Política*. El filósofo considera al esclavo no un hombre que trabaja, sino un medio de producción a cuya actividad se ajusta el nombre de «trabajo» en la misma medida en que se ajusta al esfuerzo del buey y del caballo. La auténtica dialéctica del trabajo servil la descubrirá Hegel, aunque de forma abstracta, en el capítulo titulado «Amo y esclavo» de la *Fenomenología del espíritu*.

La fuente de la teleología aristotélica consiste, pues, en el análisis del proceso laboral ontológico, esto es, del trabajo no explotado en el que el hombre encuentra su realización. Tanto la metafísica como la lógica de nuestro filósofo están empapadas de aquél, e incluso la ética tiene aquí uno de sus puntos de partida fundamentales.

2. *HÉXIS* Y *ENÉRGEIA*. FIN Y MEDIO

Cuando polemiza con el racionalismo ético de Sócrates, Aristóteles subraya continuamente la primacía *de la práctica* respecto del conocimiento intelectual. El racionalismo ético de aquél reducía lo «humano» a las facultades intelectuales y reducía asimismo, por consiguiente, el origen de la virtud y su modo de transmitirse a la mediación de la razón. Incluso Platón, en lo esencial, había sido fiel a esta concepción. La esfera de las facultades no intelectuales, especialmente el mundo de lo *páthema*, constituye para él la parte animal del hombre. Identifica con lo no humano todo lo que no es facultad intelectual y virtud. Es natural, por lo tanto, que el nivel moral del hombre dependa, en su opinión, asimismo, de

7. *Ibidem.*
8. *Política, cit.*, p. 6.

sus conocimientos, con la diferencia de que el conocimiento no tiene ya por objeto la virtud terrena, sino las ideas trascendentes. De modo que la razón que para Sócrates representaba todavía la esfera de lo humano, se convierte en Platón en divina. El hombre es para él un híbrido de lo animal y lo divino.

Si Aristóteles no tiene necesidad de remitirse al racionalismo ético, si está en situación de superarlo y de aproximarse a la realidad, ello se debe a que, en él, la esfera de lo humano no se identifica ya con las facultades intelectuales. El filósofo sabe que el hombre en conjunto es distinto del animal, que incluso sus facultades perceptivas más primitivas, con todo lo que aquí se deriva, y sus pasiones más elementales, con todas sus manifestaciones, son específicamente humanas. *Hasta la ética se basa según Aristóteles en la teoría del conocimiento.* Aunque la lógica representa la cima y no el punto de partida de su gnoseología; el conocimiento humano comienza con la experiencia y no con la deducción. «Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia.» [9] Y más adelante: «La experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular.» [10] Con esto, el filósofo quiere decir no sólo que la experiencia constituye una especificidad humana, sino también que surge de *la actitud práctica del hombre y, en consecuencia, de la «práctica y la producción»*. La práctica y la producción que conllevan lo particular producen un conjunto de experiencias de que surge después la generalización, esto es, la ciencia. ¿Cuál es el mundo de la práctica y de la producción? El trabajo y la moral. Es, pues, con el trabajo y la moral con lo que se genera la experiencia del hombre: la experiencia es praxis.

Vale la pena advertir de qué modo desarrolla el filósofo la dialéctica de la experiencia y la praxis. Alega, en efecto, que en los oficios más especializados —y también en la moral— el saber, que es «conocimiento de las causas», generaliza la experiencia, *rebasando así la esfera de la experiencia.*

En la moral, que a diferencia de la *téchne* no conocerá nunca un método exacto que defina la «medianía», el papel de la inteligencia es, sobre todo, el de juzgar sobre la justeza

9. *Metafísica*, vol. I, p. 4.
10. *Id.*, vol. I, p. 5.

del acto particular. Pero en la *téchne* la experiencia puede transformarse en ciencia. «Lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia.» [11]

Es el descubrimiento del carácter práctico de la experiencia humana lo que le permite descubrir la importancia de la costumbre en la moral. «Aunque arrojáramos mil veces una piedra al aire, nunca subirá sin la fuerza que la impulsa»,[12] dice, estableciendo de modo conciso y plástico una comparación entre la piedra y el carácter humano. «El hábito se forma poco a poco, como resultado de un movimiento que no es natural e innato, sino que se repite frecuentemente; sucediendo lo mismo con los actos que con el carácter. Es un fenómeno que no encontramos en los seres inanimados.» [13] En la *Ética a Nicómaco*, tras largos razonamientos, llega a las siguientes conclusiones: «Además, en todo aquello que es resultado de nuestra naturaleza, adquirimos primero la capacidad y después producimos la operación (esto es evidente en el caso de los sentidos: no adquirimos los sentidos por ver muchas veces u oír muchas veces, sino a la inversa: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado); en cambio, adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, no hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. Así, también practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes [...]. Es... nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes. [...] No carece de importancia, por consiguiente, el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.» [14]

Para Aristóteles, la idea de educar a alguien y hacerle con-

11. *Id.*, vol. I, p. 8.
12. *Moral a Eudemo*, p. 137.
13. *Id.*, p. 137.
14. *Ética a Nicómaco*, pp. 19-20.

traer determinadas costumbres no se refiere tanto a la función pedagógica de los padres y los pedagogos, ni, en general, al trabajo pedagógico consciente, cuanto a las condiciones objetivas —la vida pública y social— en cuyo ámbito se educa el hombre y acumula la propia experiencia.

Una perspectiva semejante nos permite comprobar que el filósofo, cuando instituye la costumbre —comprendida la que se hace en nosotros mediante el ejercicio continuo— como principio básico de la moral, sienta los cimientos de una ética fundada en una ontología terrena. Lo que hace, en efecto, es remitir la actitud moral del individuo a una interacción constante de las condiciones sociales y el carácter del sujeto, interacción en la que hay primacía de la parte social.

La relación entre *héxis* y *enérgeia* es la relación dialéctica de la posibilidad con la realidad. Mientras no están en movimiento, mientras se mantienen pasivas, las cualidades del carácter no existen más que en potencia. Y no en una potencia abstracta, sino en una vida potencial. Tal ocurre con el arquitecto aunque no edifique. Pero está claro que ha llegado a ser arquitecto en el proceso de la construcción *(enérgeia)*; por otro lado, cabe la posibilidad de que ya no vuelva a construir y que, por lo tanto, no sea ya realmente arquitecto. Al entrar en movimiento y tomar una vida real, la existencia potencial se realiza y al mismo tiempo se enriquece. Así la *héxis* se corresponde más o menos con la categoría hegeliana del *Sein* referida al hombre, mientras que la *enérgeia* se corresponde con el *Werden*. La relación entre *héxis* y *enérgeia* es diferente cuando la *héxis* representa sólo una actitud innata: en el comienzo del proceso, pues, cuando la *héxis*, merced al ejercicio, se convierte en una virtud o en un oficio adquirido y cuando se trata de una ciencia adquirida mediante el estudio. A decir verdad, cuanto más desarrollada la *héxis*, más concreta es la posibilidad y menos importante el papel de lo accidental en el proceso de realización. Recurriendo a una analogía típica, Aristóteles interpreta la tesis anterior afirmando que en la administración de una casa, la esfera más próxima a la cabeza que gobierna comporta siempre una menor dosis de accidentalidad que una esfera más alejada.

Así, cuanto más conciencia hay de la costumbre y más determina la individualidad la acción del hombre, más natural y necesaria se vuelve la unidad de *héxis* y *enérgeia* y en mayor medida afecta la *enérgeia* a la *héxis* en el sentido preten-

dido. Puesto que no es el lugar aquí para un análisis pormenorizado, nos limitaremos a señalar la semejanza entre posibilidad y realidad en la metafísica aristotélica, en virtud de su relación dialéctica. El substrato, en tanto que con existencia potencial, cuando se vuelve acto en el desarrollo de la forma substancial, sigue el mismo proceso analizado por el filósofo a propósito del trabajo y la moral.

Del mismo modo se nos presenta el problema de la superioridad en la relación entre *héxis* y *enérgeia*. Así como la realidad es superior a la potencia más concreta, así la *enérgeia* es evidentemente superior a la *héxis* más elevada. «De aquí que, necesariamente, en las cosas en que el uso es la obra, el uso vale más que la simple facultad.» [15] Debe añadirse que esta teoría tiene en Aristóteles raíces económicas. Teórico de la economía esclavista, no comprendía, antes bien rechazaba, la acumulación como un fin en sí mismo. En esto se opone a los sofistas tardíos que apoyaban por lo general la producción mercantil. Para él, la riqueza no tiene otro sentido que el uso de los bienes. La riqueza en sí no es más que una de las condiciones de la vida humana, de la vida virtuosa. Podemos sugerir que también la riqueza es según Aristóteles una potencialidad, la posibilidad de vivir según la virtud y la felicidad. Comparada con la *héxis* constituye una posibilidad que viene de fuera y no de dentro. No tiene sentido sino en la *enérgeia*, en el uso, donde esta potencialidad externa se hace realidad y contribuye a la realización de las potencialidades internas. Hay sin embargo una interacción, asimismo, entre posibilidad interior y posibilidad exterior.

De cuanto se ha dicho hasta aquí se sigue que la práctica del bien no es sólo un elemento esencial del proceso de perfeccionamiento, sino también que es superior a la misma bondad de carácter. «El acto de la virtud es lo mejor que hay para el alma.» [16] Ahora bien, hasta este momento habíamos tenido la impresión de que para Aristóteles el bien era siempre el fin. Lo que no deja de ser cierto todavía, pero ocurre que el filósofo conoce dos género de actividad. La primera es la *téchne*, donde el fin no es la actividad en sí misma, sino algo bien distinto: la obra. «Está claro, por lo tanto, que la obra está por encima de la facultad y de la simple aptitud.» [17]

15. *Moral a Eudemo*, p. 133.
16. *Id.*, p. 134.
17. *Id.*, p. 133.

La jerarquía de la *téchne* se da, pues, del siguiente modo: en el nivel inferior se encuentra la posibilidad concreta, luego viene la actividad y por fin, en el nivel superior, la obra. No ocurre lo mismo en la moral. El objetivo de la moral no es una obra, sino la actividad virtuosa en sí misma. Aquí, pues, la *enérgeia* no es el movimiento directo que tiende al fin, como en el caso del trabajo, sino que constituye el fin por sí sola.

Aristóteles afirma (y luego volveremos sobre ello) que el fin de todos es la felicidad: «Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.»[18] Acto seguido analiza del siguiente modo el contenido del fin supremo: «Pero tal vez parezca cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo? O bien, así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, ¿se atribuirá al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál será ésta finalmente? Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio [...]. Vendría después la [vida] sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón [...]. Y como esta actividad se dice de dos maneras, hay que tomarla en acto, pues parece que se dice primariamente ésta. Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta

18. *Ética a Nicómaco*, p. 8.

una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud.»[19]

Dado, pues, que el fin de la vida humana es la felicidad, que la felicidad es el bien supremo y que el bien supremo consiste en conducirse siempre según la virtud, el fin de la vida humana es una actividad y no otro que el acto mismo que contenía el bien. Pero el acto es siempre una relación. La actividad social del hombre se diferencia, pues, del trabajo en que el objetivo de este último es la creación de un objeto exterior al hombre, mientras que el fin de la actividad social es la creación o la reproducción de una relación social concreta.

Con la prioridad asignada a la actividad respecto de la *héxis* se confirma asimismo la superación de la ética platónica.

La superioridad de la *enérgeia* excluye en realidad y nuevamente la posibilidad, en principio, de asignar a la moralidad y a la intención moral una posición axial. Dado que la *enérgeia,* la relación con el otro es más importante que cualquier elemento del carácter, la moralidad y las «buenas intenciones» del sujeto quedan necesariamente relegadas a un segundo plano, tras el acto y sus consecuencias. Esto no significa que Aristóteles haya subvalorado el factor moral y la intención. No tardaremos en ver hasta qué punto fue consciente de ello. Lo esencial es que, para el filósofo, la intención y la moralidad no constituyen más que la posibilidad de la moral, sin identificarse con la moral misma. De esta suerte, el elemento moralista en que insiste Platón se ha situado en el lugar que le corresponde: el de un estadio relevante, el de una relación unilateral dentro de la complejidad de la moral real.

* *

En la cúspide de la jerarquía de los bienes encontramos siempre uno que es un fin en sí mismo, que por consiguiente hace las veces exclusivas de finalidad y nunca de medio. «Recibe la denominación de bueno tanto lo que en cada ser es

19. *Id.*, pp. 8-9.

lo mejor, y, por su propia naturaleza, deseable...»,[20] y: «Una cosa determinada es un bien en general que debe por sí mismo ser elegido.»[21] El filósofo, en la *Gran Ética*, clasifica los bienes basándose en cuatro criterios. En primer lugar, la relación con su valor social. Hay así bienes dignos de elogio, bienes dignos de ser exaltados y bienes potenciales. En segundo lugar, según se apliquen a una circunstancia cualquiera o a tal circunstancia concreta. En lugar tercero, bajo la relación fin-medio. Por último, según la substancia, ya que el filósofo distingue entre los bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes exteriores. Todos estos apartados pueden remitirse al tercero, es decir, al que contempla la relación entre el fin y el medio. Veamos qué nos dice al respecto. Sostiene Aristóteles que el bien, en cuanto fin, es superior al medio que lo conduce y que el fin definitivo es superior al fin parcial.

Veamos algunos ejemplos.

La salud es un fin, la medicina destinada a conseguirla es un medio. La salud es por lo tanto superior a la medicina, que es sólo un buen medio al servicio del bien. En relación con la terapia, la salud es, por consiguiente, un objetivo final y es perfecta en consecuencia. Pero la salud ¿es o no un fin definitivo? ¿No habrá nada, por casualidad, en relación con lo cual la salud misma sea sólo un medio? La respuesta es afirmativa: se trata de la felicidad. La felicidad es un fin definitivo del que la salud no es sino un fin parcial, que, en relación con el primero, es sólo un medio. Así como la salud es un bien mayor que la medicina, la felicidad es un bien mayor que la salud. La jerarquía quedaría pues como sigue:

1. El medio que no es fin bajo relación ninguna.
2. El fin que es medio al mismo tiempo.
3. El fin último que no puede ser medio.

Esta jerarquía, que se nos presenta aquí en el terreno moral, caracteriza asimismo la teleología del trabajo. También en este último caso es el fin absoluto el producto del trabajo que no puede hacer las veces de medio, por ejemplo, la estatua terminada respecto del escoplo, donde aquélla ocupa el grado supremo.

En la ética, el fin establecido determina efectivamente la

20. *Gran Ética*, p. 31.
21. *Id.*, p. 31 (en ambas citas se ha modificado el texto. *N. de los TT.*).

naturaleza de los medios y el cumplimiento total del fin es, por supuesto, superior al fin parcial. Sin embargo, incluso este fin último está siempre vinculado a un tiempo, a una época, aunque en ciertas relaciones y bajo determinadas condiciones históricas puede hacer las veces de medio. Los «objetivos supremos» —que no se prestan a un análisis ulterior y no pueden hacer las veces de medio, como la «felicidad social» aristotélica o la «felicidad humana» del pensamiento moderno— son abstracciones que no inspiran ninguna iniciativa práctica. Los hombres tienen siempre ante los ojos fines más concretos (fines individuales: por ejemplo, la ejecución de cierto trabajo, el matrimonio, la educación de los hijos, los viajes, etc., y fines de índole colectiva, como la transformación o conservación de tal o cual sistema social, la creación de determinadas instituciones, etc.), que una vez realizados pueden convertirse en punto de partida de ulteriores objetivos. El «bien» en sí no puede proponerse como objetivo movilizador; sólo los fines concretos pueden tener un contenido moralmente bueno. También en este campo la relación entre el fin y el medio es más dinámico de cuanto pensaba el filósofo.

Es verdad, por otro lado, que contaba con indicios precisos. Cuando nos habla de la actividad moral concreta, no considera ya la felicidad (bien supremo y objetivo final), sino como una perspectiva final más bien vaga, no, ciertamente, como motivo moral básico. Puesto que todos aspiran a la felicidad, bien supremo, el que los individuos se fijen dicho bien supremo como objetivo último nada dice todavía sobre su moralidad. El objetivo final, desprovisto de medios, se vuelve un concepto vacío que ilustra bastante bien la profundidad teleológica de la ética de Aristóteles, pero que no influye demasiado en las leyes concretas de la ética.

«Así pues, el error está en la elección de los bienes, pero no en el orden del fin. Pues, por lo que respecta a los fines, el consentimiento es universal. Nadie duda, por ejemplo, de que la salud es un bien. Es en el escoger los medios que nos lleven al fin donde erramos; por ejemplo, al decidir si tal comida o tal otra serán buenas para la salud. En esta elección es donde más pesan el placer y el dolor, con su fuerza obnubiladora. Porque nosotros buscamos el placer y procuramos huir del dolor.»[22] «La intención no se aplica nunca a

22. *Id.*, p. 77.

ningún fin directamente y sí sólo a los medios que conducen a este fin.»[23]

Por este camino Aristóteles, que excluye de la moral el objetivo final abstracto, llega al extremo opuesto. ¿Es posible que nuestras reflexiones se refieran sólo a los medios? Sí, si por medio entendemos todo aquello que no es el «sumo bien» en su forma de abstracción pura. Pero como nosotros nos ocupamos de la actividad humana en su realidad y la analizamos en tanto que compuesta de actos que se proponen siempre fines concretos, la respuesta es indudablemente negativa. Los hombres, en realidad, diversos en relación con la propia base moral, se diferencian también según sus objetivos. El valor moral y hasta el contenido de la reflexión no se refieren tanto a los medios como a los objetivos que hay que determinar, los fines concretos. No en el sentido de determinar si queremos o no ser felices —ya que este tipo de objetivo dice bastante poco del contenido moral—, sino en el sentido de determinar unos fines que son distintos para cada individuo. La perspectiva que se adopte es una cuestión moral no menor que los medios utilizados para realizarla. El filósofo, pretendiendo elegir un objetivo final que no sea un medio en ningún sentido, alejó demasiado el objetivo final de la moral, volviéndolo excesivamente abstracto y eliminando así la posibilidad de captar el papel de los fines efectivos —que deben hacer también las veces de medios— de la moral y, especialmente, de la selección de los medios. Partiendo de la teleología del trabajo pudo llegar a este análisis tan fructífero de la teleología ética.

Pero es preciso profundizar más en el sentido de este análisis para captar los nudos esenciales. Recordemos el pasaje citado donde Aristóteles afirma que, al igual que todo artesano tiene una actividad propia, así el «hombre», en cuanto tal, debe tener una actividad característica. Y la localiza en la *enérgeia*. La *téchne* no es la esencia categórica del hombre, sino sólo una de sus contingencias. Su esencia categórica es la *enérgeia*, la actividad social. El filósofo descubre así el carácter ontológico del trabajo, su función humanizadora del hombre. El trabajo es una actividad humana, pero la esencia de lo humano es la actividad social y no el trabajo. El trabajo es humano, pero sólo la *enérgeia* constituye lo que es fundamentalmente humano. La actividad humana tie-

23. *Moral a Eudemo*, p. 155.

ne su base estructural en el trabajo, pero el modelo, el tipo, la idea de la actividad humana es la actividad social. Es precisamente ahora cuando adquiere su sentido pleno la célebre concepción que ve al hombre como un ser social. Para Aristóteles, por lo tanto, la esencia del hombre es su carácter social, y la producción es sólo una entre las diversas manifestaciones de su ser.

3. LA TELEOLOGÍA SUBJETIVA, SU PROCESO Y SU ESTRUCTURA

Una vez definido el *télos*, el fin, el filósofo se lanza a analizar el proceso que conduce a la acción y que le permite volver de la acción al fin. Enfoca, pues, la estructura de la teleología subjetiva.

El fin, por consiguiente, está dado. Desde el punto de vista del conocimiento, el fin es anterior. Pero no, en modo alguno, desde el punto de vista de la acción. «Hablando propiamente, nunca se delibera sobre el fin que uno se propone [...]; se delibera sobre los medios que pueden conducir a este fin [...] hasta que hemos sometido a nosotros mismos y a nuestra iniciativa el principio que debe producir todo lo demás.»[24] «Y lo último en el análisis es lo primero en el orden de la generación. Si tropieza con algo imposible, lo deja, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarlo a cabo. Es posible lo que puede ser realizado por nosotros [...]. Nos preguntamos unas veces por los instrumentos, otras por su utilización.»[25]

El proceso de la acción es, así pues, el siguiente: el objetivo que existe en nosotros y al que llegamos mediante el proceso del conocimiento, activa nuestro ser en cuanto se propone en calidad de causa final (prescindimos por el momento del problema de saber sobre qué «partes» de nuestro ser actúa el fin-causa y cómo actúa). La psique puesta en movimiento comienza entonces a buscar los medios y la modalidad de su utilización.

Unos medios serán apropiados (en la cita reproducida, el dinero), pero no están a nuestra disposición. En ese caso de-

24. *Id.*, pp. 156-157.
25. *Ética a Nicómaco*, p. 37.

bemos buscar otros medios o renunciar sencillamente a consumar el objetivo, lo que significa que no habrá acción. Si damos con medios apropiados, estos medios se vuelven de primera magnitud. La estructura del acto de la práctica es por lo tanto la siguiente:

A) Resultado teórico: el fin.

B) La psique puesta en movimiento: la decisión (ambos integran la esfera de lo individual).

C) Descubrimiento y aplicación de los medios y de su relación (se trata de la esfera de lo particular, anterior desde el punto de vista de la acción).

D) Objetivo realizado: lo general ya concretado, último nivel desde el punto de vista de la acción.

Aristóteles llega así a dilucidar la estructura del determinismo final y descubre que no se trata sino del determinismo causal —vuelto consciente— de la conciencia humana. Un determinismo causal donde el propio *télos* se convierte en el motivo que provoca la causa y donde la causa en su totalidad es el hombre mismo, con sus condiciones y posibilidades características. Un proceso en el que lo individual, puesto en relación con lo universal, pasa —mediante lo particular— a lo general concreto.

Es a Nicolai Hartmann a quien debemos el análisis más lúcido del modelo general de la teleología aristotélica, en su *Teleologisches Denken* en particular,[26] donde demuestra que el filósofo estableció ya a nivel terminológico una diferenciación precisa entre el fin teórico y lo general realizado en lo concreto. El primero es la *nóesis*, el segundo la *poíesis*. Demuestra además, por otro lado, que Aristóteles establece la diferencia entre el proceso que conduce del fin a la acción y el que lleva de la acción al fin desde el punto de vista de la categoría de tiempo. En realidad, mientras que el primer proceso se verifica en un tiempo ideal, el segundo acontece en el tiempo real.

Hasta aquí hemos visto la estructura más abstracta de la teleología aristotélica, dejando empero abierta la cuestión de qué nos induce al primer paso de la acción.

El conocimiento del *télos* procede de la facultad cognosci-

26. N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlín, 1951 (trad. cast.: «El pensar teleológico», en el vol. v de su *Ontología*, ed. citada. *N. de los TT.*).

tiva. Este conocimiento puede ser de dos tipos: uno basado en la *epistéme*, a saber, en el conocimiento exacto; el otro basado en la *dóxa*, vale decir en la intuición o en la opinión. Si nos proponemos un fin cuya realización nos parece necesaria con conocimiento de causa, nuestro *télos* se fundamenta en la *epistéme*. Si mi objetivo es algo que la opinión dominante considera justo sin que yo sepa del todo por qué, mi *télos* se basará en la *dóxa*. Si, por ejemplo, pretendo construir una casa basándome en el conocimiento de las leyes de la estática y de la arquitectura, mi *télos* se basará en la *epistéme*; si por el contrario, quiero participar en una batalla porque la mayoría de los ciudadanos la considera justa y por mi parte comparto esta opinión, mi acción estará fundamentada en la *dóxa*. En la actividad laboral, en la *téchne* (cuando se trate del trabajo de un artesano), el fin se apoya siempre en la *epistéme*. Es lo que demuestra Dirlmeier cuando observa que en la *Ética a Nicómaco* el filósofo utiliza con frecuencia el concepto de *epistéme* en el sentido de *téchne*. Pero en la ética la distinción no es tan clara. Es evidente que en este caso el *télos* del estadista sabio o avisado se basa siempre en la *epistéme*. Un estadista no se plantea sólo un objetivo, sino que sabe además muy bien por qué ha elegido dicho fin y no otro. La mayoría de los hombres, sin embargo, cuando actúa no conoce con exactitud la naturaleza del objetivo en cuestión. Cuando se plantea un objetivo, la mayoría está influida asimismo por la costumbre, por la costumbre moral. En este caso, aunque la estructura de la acción posee el mismo valor, la virtud del hombre que actúa es menor que si actuase con conocimiento de causa y con conciencia plena del valor del *télos*.

Veamos ahora el segundo aspecto: el individuo, la psique humana. Puesto que volveremos sobre el análisis aristotélico de los motivos de la acción, nos bastará por el momento con observar que el *télos* afecta a la voluntad, injertándose en los otros factores que influyen sobre ella. Detengámonos, sin embargo, por un instante en este punto. El filósofo descubre aquí otra diferencia importante entre la *téchne* y la praxis. En la *téchne* las pasiones, los sentimientos, etc., de la psique humana no parecen «interesados» en la realización o no del objetivo establecido de antemano. Cuando digo que voy a construir una casa en un lugar determinado, mi tribunal interior no ejercerá su derecho al veto desde el punto de vista del proceso técnico ni enardecerán mis pasiones por ello.

Puesto que son los aspectos sociales y morales los que intervienen y no los estrictamente técnicos de la construcción. En las actividades sociales, sin embargo, sobre todo en las que exigen una ponderada elección desde el punto de vista moral, toda mi psique, mis sentimientos. mis pasiones (especialmente el deseo y la cólera), mis prejuicios y de modo particular la complejidad de mis intereses «intervienen» en el proceso asignándole una dirección concreta. «Como utilizamos la palabra "saber" en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene el conocimiento pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento, pero sin tenerlo en cuenta, y teniéndolo en cuenta [...]. Y es ésta la condición en que se encuentran los dominados por las pasiones.» [27] «Porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la actuación.» [28]

La psique juega un papel decisivo en la teleología ética. No sólo, y ello es evidente, en el sentido de que impide a los dominados por las pasiones realizar el justo objetivo ya localizado, sino también en el sentido contrario: puede acelerar la realización. En cualquier caso, toda acción teleológica destinada a un buen fin, toda consecuencia dada en la práctica, etc., depende tanto del *páthos* y el *éthos* (de su unidad) como del fin mismo.

Pero supongamos que la unidad de *páthos* y *éthos* afecta al hombre en el mejor sentido, en el de la realización de un fin basado en la *epistéme*. Entra aquí en juego la elección de los medios: la deliberación y la decisión. Y es en este punto cuando aparece en el proceso la frónesis, portadora de la racionalidad ética.

En definitiva, la frónesis es idéntica a la inteligencia práctica. Éste era, por lo demás, el significado, asimismo, que el término frónesis tenía en el lenguaje corriente del Ática.

Es cierto que Platón modificó el sentido identificando la frónesis con el conocimiento de las ideas. Pero Aristóteles volvió al sentido tradicional del concepto. Distingue, por su parte, la facultad de conocer las cosas inmutables, facultad que recibe el nombre de *sophía*, la de conocer las formas

27. *Ética a Nicómaco*, p. 105-106.
28. *Id.*, p. 93.

puras, llamada *noûs*, y la inteligencia práctica que corresponde al concepto de frónesis. Observa justamente que se puede ser un matemático o geómetra de primer orden sin poseer la más mínima cualidad moral o social. El conocimiento de las matemáticas no proporciona a nadie la facultad de obrar del mejor modo. Tras separar la moral del conocimiento de las causas supremas y hacer de la primera una realidad concreta y social, pudo analizar la inteligencia práctica concreta y social en tanto que virtud dianoética autónoma.

Aristóteles emprende también un análisis particularizado del concepto de frónesis y distingue una frónesis A y una frónesis B. Tienen en común ambas que las dos se refieren a las cosas prácticas y mutables. Pero la frónesis B se aplica a los elementos generales de esas cosas mutables: constituye la facultad de juzgar a propósito de la generalidad mutable en la práctica. Gracias a este tipo de frónesis es posible, por ejemplo, juzgar si es buena o no una forma constitucional concreta para la polis o bien las probabilidades de que Esparta gane o pierda tal o cual contienda. Este tipo de frónesis no nos compromete con la acción práctica, sino tan sólo con el juicio práctico. En cualquier caso, es distinta de la *epistéme*. En realidad, aunque esta última se ocupa de las cosas mutables, conoce sus causas. La frónesis B no determina las causas científicas últimas de la derrota de Esparta ni de la inconveniencia de la constitución concreta. No es más que una «sensibilidad» intelectual apta para juzgar las cosas. La frónesis A, por el contrario, juzga los elementos individuales, mutables en su relación con nosotros. La prudencia es «una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre».[29]

Pero Aristóteles va más allá en el análisis de la frónesis A. Hay formas de frónesis que se refieren a los actos particulares de la vida privada y otros que se refieren a los casos individuales de la vida pública, como la frónesis «política». En el seno de la última, el filósofo distingue las formas de frónesis (social) técnica y práctica y en el interior de ésta, la práctica, la frónesis que se remite a los asuntos públicos y la que se aplica a la jurisprudencia. Pero podemos hacer abstracción con todo derecho de estas sutiles distinciones y tener presentes sólo las particularidades esenciales comunes de la frónesis A, que son las siguientes: reflexionar sobre el caso

29. *Id.*, p. 92.

dado y sobre su relación con el objetivo y el individuo; determinar los medios por los que el fin puede conseguirse; analizar las situaciones a fin de saber si permiten la consecución del objetivo, etc. La frónesis es, por consiguiente, el estadio fundamental del acto moral. Es la frónesis la que decide en última instancia si el acto es justo o equivocado, si el fin puede alcanzarse o no.

Está claro que el funcionamiento de la frónesis depende del *páthos* y el *éthos*. En el caso en que éstos contrasten con la realización del fin, influyen en la frónesis impidiéndole juzgar con sabiduría y la inducen a confundir el valor real con un valor que conviene exclusivamente a las pasiones. En realidad, «el injusto no ve y no sabe distinguir lo que es bueno en general y lo que es bueno para sí, sino que yerra».[30]

Pero la frónesis puede incurrir en errores incluso cuando el *páthos* y el *éthos* son justos, esto es, pueden engañarse respecto de la situación concreta, a propósito de las condiciones y las posibilidades. Pueden sacar conclusiones erróneas. En una conclusión práctica, el objetivo final y la intención pueden ser justos si no se comprenden bien el lugar propio y las propias posibilidades, el lugar y las perspectivas del acto o del juicio deseado; en una palabra, si la frónesis se engaña ello repercute en el contenido moral del acto. «Además, puesto que hay dos clases de premisas, nada impide que uno obre contra su conocimiento teniéndolas las dos, pero sirviéndose sólo de la universal, y no de la particular, porque lo que se refiere a la acción es lo particular.»[31]

Pongamos un ejemplo: supongamos que queremos ayudar a alguien que se encuentra en una dificultad. Ése es el fin preciso. Superamos nuestro egoísmo dando libre curso a la frónesis; pero nos equivocamos en la elección del método, ya que a pesar de la bondad indiscutible de nuestras intenciones perjudicamos a quien pretendíamos ayudar. Está bien claro que hemos cometido un error al juzgar el modo de ayudarle.

Aristóteles —por servirnos de una expresión suya— encontró efectivamente el justo medio entre dos extremos. Analiza la moral como una relación del individuo con lo general, donde lo general está implícito tanto en el fin como en la base de la frónesis y de los medios, donde lo individual en

30. *Ibid.*
31. *Ética a Nicómaco*, p. 105.

cuanto particular modifica continuamente el contenido de lo general; y donde, en última instancia, lo general se realiza siempre merced a las opciones, vale decir a las decisiones particulares concretas. Aristóteles comprendió, pues, que los motivos generales y particulares se articulan en un *como* que resulta de la opción activa, y que la opción basada en la frónesis se verifica siempre en la esfera de lo particular, que es un plano característico de la moral.

Para demostrar hasta qué punto es decisivo en este ámbito la determinación del plano moral bastará con recordar que, para los pensadores griegos y por consiguiente también para nuestro filósofo, la tarea básica no consiste tanto en definir qué es la moral cuanto en definir qué es el bien, qué la virtud y cómo (en la *Gran Ética*) se configura la virtud en el saber. Lo que interesa a los griegos es el bien, lo verdadero, lo bello. Ni el mal ni lo feo pueden convertirse en objeto de investigación. Cuando analiza la frónesis, Aristóteles soslaya el carácter bueno o malo de un acto, pero pasa revista a las posibilidades de la acción malvada. Es el contenido moral de la acción en cuanto tal lo que le interesa. En el análisis de la estructura de la acción teleológica, análisis que, como se ha visto, se centra en el problema de la frónesis, el bien y el mal son modalidades, las modalidades de la moral.

* *

De cuanto se ha dicho parece quedar claro que Aristóteles consideraba la acción —incluso el acto moral —como un silogismo, y no sólo a nivel descriptivo: a su modo de ver es la acción misma la que posee una estructura silogística. Según Dirlmeier, para Aristóteles no se da una clara separación entre lógica y ética, y en razón de la preponderancia del *logos* en la ética esa separación no es ni siquiera posible. Aunque acaso nos parezca extraño que la acción moral se conciba como un silogismo de la práctica, ésta era, en cualquier caso, la concepción de Aristóteles.

Es preciso observar en este punto que el filósofo tenía por silogismo no sólo aquellos razonamientos a que damos este nombre en la actualidad. De hecho, afirma: «Todas nuestras convicciones se adquieren sólo por silogismo o por inducción.»[32] Y al lado del «silogismo demostrativo», razonamiento

32. *Primeros analíticos*, en ARISTÓTELES, *Tratados de lógica*, *cit.*, p. 144.

que todavía llamamos silogismo, el filósofo distingue muchos otros de carácter diverso, entre ellos precisamente el silogismo práctico o entimema.

A propósito de este último —que acabará utilizándose en un sentido totalmente distinto en la lógica más reciente—, Sandor Zalai sostiene que se trata «más que nada de una subcategoría del razonamiento basado en la simple probabilidad [...] que ni siquiera tiene necesidad de ser válido».[33] Todo razonamiento que, partiendo de lo general, llega a una conclusión concreta a través de un intermediario (la mediación) —ya resulte esta conclusión demostrada o sólo probable, realizada o sólo imaginada—, adopta una forma silogística. Al sostener una concepción de este género, Aristóteles está bastante más cerca de Hegel de cuanto podría pensarse.

El pensamiento hegeliano, inspirado en el idealismo absoluto, que afirma que el silogismo es un hecho ontológico, era, es obvio, totalmente extraño a Aristóteles, que entendió el silogismo como una «forma» del conocimiento.

Es un hecho comprobado, sin embargo, que Aristóteles mantuvo una tercera vinculación entre la praxis y los «razonamientos demostrativos». En su opinión, la premisa mayor se origina —si no siempre, por lo menos en muchos casos— en la praxis, y la conclusión conduce otra vez a la praxis (también aquí, si no siempre, en buen número de casos). Veamos, por ejemplo, el siguiente razonamiento: «Si todo amante que siente verdadero amor prefiere A, es decir, el ser digno de felicidad, y no tener la felicidad, representada por C, al hecho de tenerla, representado por D, y no ser digno de ella, representado por B, está claro que A, esto es, ser digno de la felicidad, es preferible a la felicidad misma. Y por lo tanto ser amado es preferible, tratándose de amor, al placer de los sentidos; y por lo tanto el amor se dirige más a la afección que al placer; y siendo la afección su objeto principal, es su verdadero fin [...]. Se podría, por lo demás, aplicar esta teoría a todas nuestras pasiones y a todos nuestros esfuerzos.»[34]

El silogismo práctico se diferencia del silogismo aquí reproducido únicamente en que su conclusión no es sólo teórica, sino también práctica: mi decisión es al mismo tiempo la realización de la decisión referida. En cuanto al término

33. ARISTÓTELES, *Organon*, Akademiai Kiado, Budapest, 1961, ed. preparada por Sandor Zalai, vol. I, p. 574.
34. *Primeros analíticos, cit.*, p. 144.

medio, tampoco constituye sólo un juicio, sino una voluntad, una decisión que evidentemente puede formularse bajo la especie de uno o más juicios.

A propósito del silogismo práctico, el filósofo reconoce y encuentra incluso natural que éste sea el resultado de acciones humanas repetidas múltiples veces y que deba la propia existencia a esas acciones. En realidad, ¿no es acaso la consolidación de la *héxis* —resultante de los «silogismos» prácticos continuamente repetidos— lo que hace a estos silogismos cada vez más categóricos, cada vez más decididamente dirigidos al mismo fin, y que tienen al bien por contenido cada vez más seguro? Los silogismos teóricos y prácticos —que pertenecen a la percepción y a la praxis— son idénticos desde el punto de vista estructural. Y con base en todo esto no tememos exagerar, para concluir, que el conjunto de la lógica aristotélica o, con mayor exactitud, su sistema silogístico, surgió por lo menos tanto del análisis del proceso operativo y de la praxis ética como de la exigencia, en modo alguno soslayable, de sentar los fundamentos de la retórica y ejercitar el discurso.

Dirlmeier reprochaba a Aristóteles que aplicase la lógica a la esfera de la ética, esto es, que describiese (a su modo de ver) los factores irracionales con los instrumentos de la lógica. Pero en este punto hay que defender al Estagirita. Es obvio que la lógica no basta para agotar el contenido de la ética. Y que la elaboración de un esquema no equivale a la exploración absoluta de un contenido: el filósofo consideró por separado no sólo el contenido de la ética, sino incluso sus estadios psicológicos. El esquema no substituye al contenido, que, según veremos más adelante, puede determinarse únicamente dentro de ciertos límites; no sirve, en efecto, sino para definir los confines estructurales. Y en la medida en que el esquema toma la especificidad de la teleología ética, es éste del todo necesario y está justificado con creces.

Hemos descrito la teleología de la praxis, démosle ahora la forma de silogismo. El fin, es decir, el *télos*, será nuestra premisa mayor, portadora siempre de una exigencia, de un postulado, de un principio moral universal, de una norma consuetudinaria. La premisa menor designa las posibilidades particulares (de una situación, de un individuo). Compete a la frónesis individual. La conclusión, en fin, es la praxis misma, con su finalidad realizada, remitida a lo particular.

Aristóteles identifica entre la decisión y la acción por lo

menos dos pasos silogísticos, si no más. Es raro que se den dos premisas mayores; es bastante frecuente, por el contrario, y casi normal que dos premisas menores e incluso más enlacen con la misma premisa mayor. El deseo, la cólera, la particularidad humana pueden influir con mayor fuerza en una que en otra de las menores. Es así como surgen los conflictos. A veces, la menor 2 concuerda con la menor 1. Pero si están por el contrario en conflicto, si la menor dominada por el deseo y la pasión ostenta la primacía o, sin ir más lejos, neutraliza a la otra menor, aquella cuyo juicio se basa en el análisis de la situación real, ya no es posible una conclusión justa. «Por otra parte, como la última premisa es a la vez una opinión sobre lo perceptible por los sentidos y la que rige las acciones, o no la tiene el que está dominado por la pasión, o la tiene en el sentido en que tener no significa saber sino decir, como dice el embriagado los versos de Empédocles.» [35]

No es exagerado, como podría parecer a simple vista, afirmar que en Aristóteles los silogismos de la moral práctica tienen por lo general dos premisas menores. Esto significa, en todo caso, que ya no es posible extraer una conclusión infalible a partir de la premisa universal. Una conclusión de este tipo es siempre hipotética. Por auténtico y justo que pueda ser un juicio referido a una situación concreta, siempre es posible que una segunda premisa menor basada en la esfera del deseo individual llegue a equilibrarla de modo que la conclusión difiera de la conclusión de otro individuo que acaso haya partido de premisas «racionales» totalmente idénticas.

Las dos menores, una de las cuales es particular, la otra singular, o las dos singulares, transforman el silogismo de necesario en posible. La condición objetiva de la realización o de la modificación de una posibilidad es el individuo concreto, a saber, el carácter individual, la situación individual y no en último término la «clarividencia» individual.

En la realidad, la relación entre posibilidad y necesidad no siempre es idéntica en los razonamientos prácticos. Pero esto depende del contenido y no de la estructura del razonamiento.

Es evidente que cuando se trata de un razonamiento que contempla el trabajo, la conclusión está más cerca de la ne-

35. *Ética a Nicómaco*, pp. 106-107.

cesidad permanente que cuando se trata de cuestiones éticas; análogamente, la necesidad prevalece cuando se afronta el caso de un hombre de carácter ya formado en mayor medida que cuando se trata de un individuo de carácter todavía prematuro. Aun sin dejar de observar —como es bien sabido— que la ética queda lejos de esa exactitud que caracteriza a la metafísica o a las matemáticas, el filósofo se esfuerza por hacerla tan exacta como puede. Por eso busca una y otra vez la forma de elevar el silogismo de la posibilidad al nivel de la necesidad según el modelo de la *téchne*. Termina así con la hipótesis de que en una situación dada no hay sino un solo modo de actuar correcto. Una ilación de ideas semejante lo lleva a «disfrazar» una de las premisas menores del razonamiento, afirmando la materialidad del carácter. En realidad, toma por modelo el carácter plenamente formado del hombre «de bien».

Y si una de las menores es estable, la estabilidad de la otra (las circunstancias) comporta de nuevo una conclusión necesaria. De este modo, aun subrayando la existencia de las conclusiones conforme a la posibilidad, Aristóteles se siente atraído sobre todo por la conclusión necesaria. Y esto no sólo a causa de su preferencia por la exactitud o por su deseo de aproximar el razonamiento práctico al silogismo demostrativo, sino especialmente porque la tendencia antigua le incita continuamente a analizar el «bien» antes que la ética. Incluso cuando quiere definir la especificidad de la esfera moral, Aristóteles vuelve siempre al objetivo último de las éticas antiguas: conocer los medios por los que es posible ser un hombre de bien.

VI. La estructura de la psique

1. LAS PARTES DEL ALMA

Antes de Platón, el pensamiento ático no había abordado nunca el problema de las diversas partes y funciones del alma. La posibilidad de que las pasiones y la razón se encuentren en conflicto o en armonía no era ciertamente desconocida al «buen sentido» ático —y los autores trágicos la habían representado extraordinariamente—, pero sin llegar a convertirse nunca en tema de investigación. El racionalismo ético —Sócrates en primer lugar— identificaba el alma (a saber, la conciencia humana) con la conciencia racional. Según Sócrates, los sentimientos y las pasiones se encuentran necesariamente bajo el dominio de la reflexión y la reflexión justa (el *logos* justo) es idéntico a la conducta justa. De este modo, la parte consciente de la psique queda reducida a simple límite, el límite extremo de la moral, del reino del bien. Las cosas eran un poco distintas en el pensamiento jónico. A partir de Heráclito, los jónicos distinguían la sensación (la experiencia sensorial) y la inteligencia en tanto que esferas diferenciadas —de igual importancia— de la conciencia humana. Pero dado que en la Jonia no existió jamás sistema ético alguno, es natural que este problema se discutiese sólo en el plano gnoseológico, terreno en que los pensadores jónicos fueron mucho más lejos que los áticos. Sabían aquéllos que hay una experiencia (una percepción) específicamente humana que constituye una importante fuente de conocimientos sobre los fenómenos y que permite orientarse en el mundo de las cosas mutables. Por otro lado, la mayoría de los pensadores jónicos rechaza la tendencia —acaso presente en los eleatas—, a desentenderse de los fundamentos de una teoría que opusiese rígidamente el conocimiento perceptivo al conocimiento intelectual. En efecto, no obstante considerar al coconocimiento perceptivo un tipo de conocimiento de orden inferior, los pensadores jónicos —con la excepción de los sofistas— lo consideraron siempre una forma de conocimiento.

El mismo Platón da cuenta de la influencia que sobre él ejerció su maestro, discípulo de Heráclito, en la juventud, que le enseñaba el papel de la sensación y de la experiencia que posibilitan orientarse y aproximarse a la realidad del mundo en cambio continuo. Más adelante, sin embargo, Platón se apresura a precisar que sólo después hubo de comprender que las enseñanzas de su maestro se referían al mundo de los fenómenos, es decir, a un mundo que no es el verdadero. Y desde el momento en que la experiencia perceptiva no nos restituye más que las cualidades exteriores de estos fenómenos, nada tiene que ver con el conocimiento verdadero. Platón alzó en el plano gnoseológico un rígido muro entre las facultades «inferiores» y las facultades «superiores» de la psique y bloqueó todos los canales posibles de una comunicación entre unas y otras.

El mismo muro rígido, la misma exclusividad caracterizan también la subdivisión platónica del alma. En efecto, Platón fue el primero que aplicó conscientemente su teoría gnoseológica a la ética, creando de este modo una de las condiciones teóricas necesarias para la aparición de la ética filosófica. Pero una vez alzado el muro entre las diversas partes del alma, su ética se vuelve estéril. Es sabido que Platón distingue tres partes del alma: la apetitiva o concupiscente, la irascible o vehemente y la racional. Entre las tres hay una inamovible jerarquía. La apetitiva es la inferior desde todos los puntos de vista, mientras que la racional es, por el mismo mecanismo, la superior. Es imposible que, de antemano, la parte apetitiva pueda aspirar —ni siquiera en un solo hombre o un solo caso— a nada que supere en justicia a la parte racional. El «valor» del alma está pues en función, en primer lugar, de la parte racional y, en segundo, de la irascible. La apetitiva (fuente de los sentimientos y de las pasiones) no es sino la raíz de la resistencia. Todo esto lo ilustran bien las «virtudes» propias de cada parte. La «virtud» típica de la parte apetitiva —la templanza— tiene en Platón un carácter totalmente negativo. Y como afirma que la templanza es absoluta (no se trata de la medida relativamente justa como más tarde en Aristóteles), la virtud de la parte apetitiva es tanto mayor cuanto mejor sustenta la virtud propia: el deseo. Sólo las partes jerárquicamente superiores del alma poseen virtudes positivas.

Esta rígida jerarquía y el hecho de que cada parte posea una virtud propia demuestran que en Platón las partes del

alma son partes, efectivamente. En otras palabras, Platón no concibe el alma o la psique como algo homogéneo, sino como una envoltura alrededor de las diversas facetas autónomas. Esta concepción hace del alma un auténtico «saco de almas», concepción que resurgirá con Kant.

La influencia de la división platónica del alma está presente en el joven Aristóteles, sobre todo cuando en algunos pasajes de la *Gran Ética* aplica la partición triple de *páthos*, *éthos* y *logos*. Pero la interpretación de esas partes es del todo distinta de la platónica. En el Estagirita se da una interpretación entre ellas y desde el inicio su valor procede de sus relaciones recíprocas, mientras que su jerarquía es totalmente relativa. La demarcación inamovible de las partes tiende a desaparecer; la separación entre ellas se ha suavizado, la una no existe sino con la otra y no es comprensible sin ésta. Así, ya en el joven Aristóteles la «división» entre las partes de un alma homogénea no es una escisión, sino una distinción tan sólo. En la interpretación aristotélica el alma no consta, en el fondo, de partes distintas, sino de funciones diferentes. Las facultades del alma corresponden aquí a las distintas funciones de una psique homogénea.

En otros pasajes de la *Gran Ética* puede advertirse una concepción nueva, específicamente aristotélica del alma, según la cual contiene dos partes esenciales: lo *álogon* y el *logos*. Lo primero representa la parte inconsciente, el segundo, la conciencia. Las características de lo *álogon* son lo instintivo y la costumbre; las del *logos* las distintas facultades intelectuales. A su vez, lo *álogon* posee esferas distintas. La primera es la de los *páthe*, esto es, el mundo de los sentimientos, los instintos y las pasiones; a esta esfera pertenecen la cólera, el miedo, la alegría, el dolor, el deseo, de los que los cuatro primeros pueden ser pasivos, mientras que el último influye continuamente en nuestros actos. En la segunda esfera se encuentran las facultades y las disposiciones. En la *Moral a Eudemo*, el filósofo articula de idéntica manera en esta esfera los llamados tipos caracterológicos (por ejemplo, el sanguíneo, el colérico, etc.). A la tercera esfera pertenecen las actitudes básicas permanentes: las virtudes y vicios en cuanto *héxis*, en cuya función adoptamos una postura justa o equivocada, según nuestros impulsos. Mientras que en los *páthe* es fundamental el carácter innato, en el *éthos* es el hábito lo que destaca. «...ninguna de las virtudes que se refieren a la

parte irracional del alma ha nacido naturalmente con nosotros.»[1]

En la *Ética a Nicómaco* se modifica la teoría de la división del alma. Esto se debe en buena parte a que la elaboración de la psicología puede fecharse en el período que va desde la redacción de las dos primeras Éticas hasta la redacción de la Nicomaquea. En aquéllas, el filósofo considera la conciencia sólo en cuanto conciencia humana, a la que, además, no compete otra función que la de producir el acto moral. Más tarde, durante la elaboración de la psicología, el filósofo se encontrará ante el problema de las condiciones naturales de la conciencia humana y analizará la relación entre las facultades cognoscitivas y las facultades prácticas. Por consiguiente, considerará al alma vegetativa como la base más profunda del alma humana, que vincula al hombre con los demás seres vivos. Por otro lado, al analizar el desarrollo concreto de la virtud y comprobar que *páthema* * e «inteligencia» son inseparables en la esfera moral, el filósofo se ve obligado a separar el *éthos* del campo de lo *álogon*, para hacerlo participar en cierta medida de éste y en cierta medida también del *logos*. Por consiguiente, los límites entre el *logos* y lo *álogon* se reducen y en el campo de la virtud —en la costumbre— se vislumbra una transición entre las dos esferas. La subdivisión del alma se configurará según el siguiente esquema:

1. *Alogon*
   1 a: alma vegetativa, condiciones fisiológicas de la vida y de la acción;
   1 b: alma «participadora» (que obedece, desea, aspira, atiende). Aquí encontramos todo lo que caracterizará al *páthos*, así como las facultades (el carácter), incluidas asimismo las relaciones de las virtudes con los *páthe*.

2. *Logos*
   2 a: alma «despierta» del *logos* (la virtud que presta oídos a la razón);
   2 b: el *logos* propiamente dicho y sus partes.

1. *Gran Ética*, p. 49.

* Ante las diversas formas en que se presenta un mismo radical griego, creemos oportuno aclarar que *páthos* y *phátema* es exactamente lo mismo, y que *páthe* constituye una flexión plural de *páthema*. *(N. de los TT.)*

En el escrito titulado *De anima*, el filósofo hace un esfuerzo similar por alcanzar la unidad de la conciencia humana. Pretende encontrar en la conciencia las raíces comunes de la razón teórica y de la razón práctica. No se trata ya de un «alma cognoscitiva» y de un «alma agente» separadas entre sí, sino de una conciencia humana que es fuente simultánea del conocimiento y de la acción. Las tres partes de la conciencia humana son las siguientes:

1. Desarrollo
2. Percepción sensible
3. Reflexión

El desarrollo es común al hombre y a todos los seres vivos (Aristóteles entiende con este término no sólo el desarrollo en sentido literal, sino también todas las funciones biológicas comunes a los seres vivos, y por ende la nutrición y la reproducción).

1. La parte «en desarrollo» del alma no contiene ni siquiera una facultad cognoscitiva ni motivos morales procedentes de las demás facultades.

2. La percepción sensible (alma animal) existe ya en los animales, pero la percepción sensible del hombre, capaz de parangonarse con la reflexión, es superior por naturaleza. La función de la percepción sensible consiste en reaccionar ante el objeto. Este tipo de percepción posee la facultad de distinguir, incluso de descubrir, las causas. Es movimiento, pero un movimiento pasivo, puesto que no se da sino en presencia del objeto, respecto del que es indiferente. La percepción sensible produce sensaciones agradables o desagradables. (Observemos de pasada de qué modo se vincula la esfera del conocimiento con la de la acción.) La sensación agradable o desagradable produce placer o dolor, así como deseo. El deseo es un motor. Una esfera de la conciencia, pasiva desde el punto de vista gnoseológico, puede ser pues activa desde el punto de vista de la praxis humana.

3. La reflexión es capaz de conocer la causa y el fin. Reacciona activamente ante el objeto. Su función lógica no es diferenciar, sino juzgar y postular razonamientos. El objeto ante el que reacciona está presente (al igual que en la percepción sensible), pero de nosotros depende la posibilidad de conocerlo.

La cooperación de la segunda y tercera esferas produce la imagen y la *imaginación*. En la primera, el objeto está presente pero el conocimiento depende también de nosotros, mientras que en la segunda no está presente y el conocimiento depende de nosotros asimismo. Tanto la imaginación como la reflexión orientada a un fin desembocan en la voluntad. La voluntad es un deseo cognoscitivo en relación con un objeto agradable o desagradable que no está directamente presente. Esta esfera, la de la voluntad, puede entrar en conflicto con las sensaciones agradables o desagradables directas, a saber, pertenecientes a la esfera de la percepción sensible. El resultado de este conflicto es el acto moral, la *enérgeia*, que puede ser bueno o malo. El otro cauce de la reflexión tendente a un fin es la praxis *(téchne)*. El objeto (el fin) está presente: la actitud humana es activa, depende del hombre y su resultado puede ser justo o injusto. En tercer lugar, por último, la reflexión comprende igualmente la reflexión teórica, cuyo objeto no está presente en sentido directo; depende asimismo del hombre y es activa *(enérgeia)*: su resultado es lo verdadero o lo falso.

Por muy minuciosamente que la psicología (y la ética) hayan explorado las distintas esferas de la conciencia, por muy concretos y científicos que hayan sido los resultados del análisis de las diversas particularidades de la conciencia, todavía no se ha elaborado un modelo de la estructura general de la conciencia que sea más profundo y completo que el de Aristóteles. Sorprende comprobar que las innumerables contradicciones de la psicología y la ética de la época moderna —a pesar de la riqueza, incomparablemente mayor, de sus conocimientos— encuentran una solución casi natural en la ingenua división aristotélica. Piénsese, por ejemplo, en los esfuerzos de Hobbes por deducir toda la moral de las sensaciones de alegría y de dolor. Aristóteles, por el contrario, introduce con acierto el factor de la reflexión (de contenido social), lo que le dispensa de concebir el conjunto de la ética en función del elemento particular, psicológico. Aquí aborda el objeto en tanto que analista y no en calidad de lógico; distingue y disecciona en vez de deducir. De este modo puede situar en el lugar justo los fenómenos de la conciencia. Y de este modo también llega a suprimir la rígida frontera entre los instintos y la moral, el comportamiento y la reflexión, acertando a introducir el factor social en la psicología. En efecto, el *éthos* del Estagirita constituye en todo momento la

unidad del fin y de los *páthe* y, presente el contenido social, el *éthos* se trueca en la costumbre que se forma en el ámbito de la actividad social: por consiguiente, el complejo de la psique individual se manifiesta asimismo a nivel social. Al abordar la unidad de conocimiento y acción con el postulado de una conciencia única, el filósofo llega muy cerca de aprehender el carácter social de la conciencia. Del mismo modo que en el plano ontológico señaló la esfera específica del ser social, en la psicología llega a captar, cuando menos de manera aproximada, el carácter ontológicamente social de la conciencia.

Todo esto no es más que una prueba de la grandeza del pensamiento aristotélico. Su psicología, sin embargo, vista globalmente presenta una grave carencia que se explica por la ausencia o por el carácter rudimentario de la fisiología (sobre todo de la antropología) y de la psicología (psicofisiología) de la época. Por ello fue incapaz Aristóteles de dar en la esencia del hombre con el origen del intelecto *(noûs)* y las raíces de su evolución. No es que Aristóteles se limitase obsesivamente —en el plano de los principios— al concepto platónico del alma inmortal. Por el contrario, consideraba mortales el alma y la conciencia. Por lo que toca a esta última su concepción no es idealista sino psicofísica. Y cuanto más avanza en edad y más materialista se torna su metafísica, más se esfuerza por «materializar» su psicología, por suprimir, de un modo u otro, el carácter «divino» del alma. No lo consiguió, sin embargo, del todo. Según Aristóteles, la razón, el intelecto, no puede deducirse sólo del hombre en tanto que organismo vivo. En ese caso, ¿de dónde procede el intelecto humano? Es preciso que su origen se encuentre en algún elemento ajeno a la naturaleza, en alguna «chispa divina». Tenemos así a un Aristóteles que, al postular en cierto momento las 55 «formas puras», materializó su metafísica, eliminó el carácter divino del primer motor, pero fue incapaz de privar al *noûs* de su carácter de «forma pura» extranatural. Se trata de una contradicción que pese a todo no procede de que el *noûs* sea una simple reminiscencia del «alma inmortal» platónica; si hay que hablar de reminiscencia es sólo porque los problemas que surgen alrededor de la formación del pensamiento, la moral y hasta el nacimiento mismo del factor social son insolubles para el filósofo sin esa «forma pura».

Pero debemos volver brevemente a la cuestión de lo *álo-*

gon. En el irracionalismo moderno está de moda referirse a lo *álogon* aristotélico como si fuera el antepasado de lo «inconsciente». Las recientes interpretaciones aristotélicas alemanas se obstinan en traducir *álogon* por «irracional» o por *irrationalistische Seelenteil* («parte irracional del alma»), dando crédito así, más o menos intencionado, a una interpretación del tono apuntado. Lo inconsciente, según el sentido moderno, puede definirse como el elemento anímico no controlado por la razón y el intelecto, es decir, aquello que no ha pasado por la criba de la razón, del pensamiento consciente, y que se encuentra, por así decir, en estado bruto. Recordemos la relación entre el Yo y el Ello freudianos, el segundo de los cuales vive una existencia más bien autónoma, independiente del Yo. En efecto, si lo *álogon* no posee para Aristóteles una esencia intelectual y no ha sido filtrado por la razón, es —con todo— aprehensible y susceptible de descripción a través de ésta.

Aristóteles admite, al mismo tiempo, un carácter relativamente innato sólo para algunas facultades y sentimientos fundamentales como, por ejemplo, ciertos rasgos del carácter (de los tipos elaborados por Hipócrates). Éstos se consideran en estado relativamente bruto sólo desde el momento en que la costumbre y la frónesis pueden modificarlos profundamente en razón de su contenido ético, que es infinitamente variado. Además, vincula incluso los sentimientos más primitivos (por no hablar de las pasiones) con la experiencia sensible, por lo tanto con un nivel del conocimiento consciente, aunque bajo. En fin, el mundo aristotélico se caracteriza por la idea de un *álogon* descriptible mediante la lógica y vinculado con la experiencia, un *álogon*, pues, cuya intelectualización potencial es casi infinita. Por ello, no sólo lo *álogon* nada tiene que ver con lo «irracional», sino que podría incluso acusarse al filósofo de no haber sabido romper con el racionalismo ético tradicional, a pesar de su aguda crítica del pensamiento ético de Sócrates.

¿Con qué objeto postula Aristóteles lo *álogon*? Puesto que para él la razón es universal-general, en lo *álogon* busca las raíces de la particularidad humana. Tras haber descubierto que el conocimiento y la acción pueden hallarse en contradicción, pretende encontrar allí la razón. Y habiendo comprendido —en particular a través del análisis de la tragedia— que la conciencia filtra las fuerzas más poderosas y temibles de la razón, quiere descubrirlas. Somete, pues, a un examen

racional las fuerzas inconscientes en cuanto tales y no las específicamente irracionales.

Aristóteles analiza el ámbito del *logos* con la misma atención que la dirigida a lo *álogon*. Ya hemos hablado de la diferenciación de la frónesis. Pero también en el seno de la razón teórica señala el filósofo una pluralidad de niveles, en parte según el objeto del conocimiento, en parte según su profundidad. En la *Gran Ética* encontramos los siguientes tipos de conocimiento consciente:

1. *Noûs*: que capta los principios fundamentales no demostrables, los axiomas.
2. *Epistéme*: a saber, la verdad que mana del razonamiento (y por lo tanto la buena disposición lógica).
3. *Sophía*: la unidad del *noûs* y la *epistéme*.
4. *Dóxa*: la opinión, que pertenece aquí a la misma categoría que las formas del conocimiento reflexivo que busca las causas y los fines.

Esta división no se ha establecido según un criterio psicológico integral, como más tarde en *De anima* (donde la *dóxa* aparece en la esfera de la experiencia sensorial), sino desde el punto de vista del comportamiento teórico y práctico, a fin de conocer el intelecto teórico y práctico. Idéntica explicación tiene la distinción de *noûs* y *epistéme*. En Platón la facultad cognoscitiva es homogénea: sólo el sabio, que posee la *epistéme*, puede conocer la totalidad de la idea. En la reflexión humana Platón percibe las diferencias de intensidad, pero no las de facultad. Aristóteles, por el contrario, que ya ha estudiado lógica, sabe muy bien que las facultades cognoscitivas puras pueden tomar direcciones muy diversas: que hay personas con un tacto muy desarrollado para las causas «finales» y al mismo tiempo muy romo para las deducciones lógicas. Las grandes, geniales ideas de los filósofos jónicos se basaban todas en el *noûs* según Aristóteles. Por otro lado, hay hombres dotados de una excepcional capacidad de distinción y razonamiento, pero que son incapaces de alcanzar una visión de conjunto. Por último, los más grandes, los más sabios son capaces igualmente de razonar y de distinguir, así como de comprender las relaciones del todo en su compleja integridad.

En la *Ética a Nicómaco*, la interpretación y clasificación de las facultades intelectuales sufren cierta mutación. (No

nos detendremos en este análisis en la *Moral a Eudemo*, cuyo papel se limita a unir ambos extremos.) En efecto, las facultades intelectuales son aquí virtudes, virtudes dianoéticas. La autenticidad de la *Gran Ética* se pone en entredicho precisamente porque en esta obra las facultades no se consideran virtudes. Por otro lado, no hay diferencia en principio entre las dos concepciones. La única diferencia sensible es la que aporta la evolución. En efecto, en la *Gran Ética* las facultades intelectuales no entran en la categoría de las virtudes, aunque Aristóteles se refiera a menudo a esta concepción. Por ejemplo: «*Ahora bien, supuesto lo que precede, algunos podrían sentir la duda de si la prudencia, o pensamiento práctico, es una virtud o no lo es. No obstante, las siguientes consideraciones probarán que efectivamente lo es.*» [2] Tras lo que vuelve a afirmar que la frónesis es una virtud, al igual que la *sophía*, situada a un nivel superior. La idea está ya presente y el hecho de que no tenga un papel central en la obra no puede constituir en modo alguno una prueba contra la autenticidad de la *Gran Ética*.

El fenómeno se explica mucho mejor repasando la evolución del filósofo hacia la inmanencia. A medida que su ética se va volviendo terrena y mundana, esto es, social, aumenta la necesidad de analizar todos los valores desde el aspecto social y desde el criterio de la psicología concreta. Las facultades cognoscitivas no son las facultades directas del carácter, no se refieren a lo particular ni representan a la frónesis ni tampoco a ellas se aplica el justo medio. Pero desde el punto de vista de la sociedad ¿es acaso indiferente que un hombre sea sabio y otro no? La respuesta, naturalmente, es negativa. La sabiduría de los hombres, al igual que su buen carácter, no es indiferente a la sociedad. Es preciso ensalzar a los capaces de reconocer las causas finales, afirma el filósofo.

Esta glorificación de la opinión pública sitúa en primer plano al interés público. En realidad, la comunidad se interesa incluso por la investigación teórica más pura y, por consiguiente, también por las investigaciones de la mente teórica pura. Al considerar virtudes las facultades intelectuales, lo que pretende es expresar el valor social y humano de la sabiduría.

Pero en el análisis psicológico de las facultades intelectua-

2. *Id.*, pp. 127-128.

les, introduce la categoría del «depender de nosotros». El desarrollo de las facultades intelectuales depende, en cierta medida, del hombre pensante. En cierto sentido y en cierta medida somos responsables incluso de nuestras facultades más abstractas, responsables del modo en que nos servimos de ellas. Ser un ciudadano bueno o malo no depende de nuestras cualidades para ser buenos o malos matemáticos. Pero si nos ocupamos de las matemáticas de modo profundo y obtenemos resultados sensibles, todo ello no sólo será fruto de nuestras dotes naturales, sino también de nuestras cualidades morales (como la perseverancia, la paciencia, la dedicación, etc.).

De donde se sigue que el filósofo tiene razón cuando considera una virtud el uso de las facultades dianoéticas. Más aún, prefiere esta cualidad a la belleza. Para Aristóteles, en la unidad de lo bello y lo bueno, es siempre lo bueno lo que ostenta una importancia decisiva. La belleza, en cuanto cualidad corporal, se considera una condición exterior de la virtud (relativamente independiente de nosotros) y no una virtud propiamente dicha.

En la *Ética a Nicómaco* las virtudes dianoéticas son, por orden, las siguientes:

1. *Epistéme*: «Lo que es objeto de ciencia es necesario.» [3] «Además, toda ciencia parece susceptible de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ella, de ser aprendido. Y toda enseñanza parte de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas veces por inducción y otras por silogismo.» [4] «Por lo tanto, la ciencia es una disposición demostrativa.» [5]

2. Praxis, *téchne*: «...una disposición productiva acompañada de razón verdadera [...] sobre el llegar a ser y sobre el idear y considerar cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser.» [6]

3. Frónesis: la prudencia es «una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre».[7]

3. *Ética a Nicómaco*, p. 91.
4. *Id.*, p. 91.
5. *Id.*, p. 91.
6. *Id.*, p. 92.
7. *Id.*, p. 92.

4. *Noûs*: el intelecto que puede «tener por objeto los principios».[8]

5. *Sophía*: la sabiduría teórica, que «será intelecto y ciencia, por así decir, la ciencia capital de los objetos más estimados».[9]

La división, en substancia, es la misma que en la *Gran Ética*, es el orden lo que se ha modificado. También allí significa el *noûs* la reflexión dialéctica espontánea; la *epistéme*, la reflexión discursiva y científica, y la *sophía*, la unidad de ambos. Pero la inteligencia práctica (la frónesis en la praxis y la *enérgeia*), en lugar de aparecer clasificada aparte, figura entre las facultades del intelecto teórico.

La *dóxa* no se menciona ya. ¿Por qué? Porque no se trata sin más de una clasificación de facultades, sino de una lista de valores éticos, puesto que la «disposición racional» es una virtud. Y donde se pretende clasificar los valores no puede sino manifestarse una jerarquía de los mismos. El motivo, pues, por el que Aristóteles cambia de orden radica en una toma de postura que tiene en cuenta la jerarquía.

Sin embargo, ¿cómo se ha establecido esta jerarquía? La posición inferior la ocupa el valor más próximo al medio, el valor que se enseña y que puede asimilar el hombre medio; que, tras haberlo entendido, puede conocer y practicar. El pensamiento discursivo aparece por ello en primer lugar. Su facultad es la del espíritu humano en general. Todos nosotros estamos en situación de reflexionar de modo discursivo, esto es, de manera científica. El razonamiento pueden asimilarlo todos y las ciencias particulares, la ciencia médica, por ejemplo, pueden aprenderla igualmente todos los que posean facultades intelectuales medias. También por este motivo figura la *téchne* en segundo lugar. Se trata de una facultad práctica, que agrupa las disposiciones medias y generales de los hombres, al igual que la reflexión discursiva. Así como se enseña la técnica de la construcción naval, del mismo modo se enseña la clasificación de las constituciones. En el tercer lugar encontramos a la *enérgeia*, la actividad y cualidad social. Ésta, en principio, pueden asimilarla en igual medida todos los hombres, pero como la esfera de los *páthe* puede

8. *Id.*, p. 93.
9. *Id.*, p. 94.

llevar al propio tiempo a cometer malas obras: la aplicación constante de la justa frónesis representa un valor (valor que corre paralelo, ocasionalmente, con el dominio de sí) más difícil de alcanzar que las dos primeras «disposiciones». Por ello, la acción que aspira siempre al bien y que encuentra el camino de alcanzarlo es más rara y más difícil de practicar que la buena *téchne*, siendo primordialmente función de la estructura del alma propia del individuo. Por la misma razón no se puede aprender como la *epistéme* y la *téchne*; no se «asimila», ni siquiera en condiciones psicológicas propicias, antes bien en el curso de numerosos conflictos, en el difícil proceso del habituamiento.

Estas tres primeras virtudes de la conciencia están en relación con la utilidad. La ciencia y la *téchne* aparecen orientadas hacia lo útil e incluso en la *enérgeia* se expresa la misma relación. Pero las dos virtudes supremas de la conciencia no tienen ya relación alguna con esta faceta pragmática. No pueden enseñarse, ni siquiera en el sentido que hemos visto en la *enérgeia*. La ciencia puede enseñarse a todos, la frónesis pueden asimilarla todos con resultados variables, pero el *noûs*, el conocimiento de los principios últimos y la sabiduría en tanto que práctica filosófica, disciplina que penetra en la esencia final de las cosas y descubre al mismo tiempo lo nuevo, son prerrogativas de personas relativamente escasas. Desde el momento que exige facultades y esfuerzos extraordinarios, el lugar que corresponde al *noûs* se encuentra en el punto culminante de la jerarquía. La definición aristotélica no dice expresamente que se trate del estadio de la «innovación», pero el énfasis que pone en el seno de la unidad de comunicabilidad y no comunicabilidad, en la cualidad de la no comunicabilidad, deja entrever esta idea. Los ejemplos citados, de Tales y Anaxágoras, los dos grandes renovadores del pensamiento griego, son buena prueba de ello.

Para el pensamiento griego era casi un lugar común sostener que la sabiduría es una disposición y en cuanto tal una virtud. Es sabido que en Platón la tercera virtud suprema es precisamente la sabiduría. La toma de posición aristotélica contra la identificación de conocimiento y moral, y de conocimiento trascendente y virtud, tendía esencialmente a diferenciar las facultades intelectuales, es decir, a distinguir la propia concepción de la de Platón. Pero en su última Ética, la Nicomaquea, el filósofo vuelve, a un nivel más elevado, a la tradición griega. Aquí no sólo a la «sabiduría» se atribuye

el carácter de virtud, sino también a todas las facultades intelectuales: de este modo, la sabiduría —a tenor con las tradiciones griegas— mantiene su posición de virtud suprema.

El sabio aristotélico, su *sophós*, no es ya, sin embargo, el de las tradiciones áticas. No es ya el sabio que Platón honraba con el nombre de «filósofo». El modelo del *sophós* ático, del «filósofo», es Sócrates, el ciudadano activo, el ciudadano de la polis. Para Aristóteles, el ideal del *sophós* es Tales, es Anaxágoras, sabios contemplativos pero no hombres políticos. Los filósofos platónicos se dedican a la contemplación, estudian la dialéctica y las matemáticas para gobernar mejor el Estado. El *sophós* de Aristóteles no tiene nada en común con el hombre que gobierna el Estado. No toma parte en los asuntos públicos, ni manifiesta interés por las cosas útiles. (Recordemos el comentario sobre la almazara de Tales en la *Metafísica.*) El *sophós* está más cerca del ideal jónico que del ideal ático.

Son tres los tipos de vida que el filósofo distingue: «...hemos indicado tres elementos de felicidad y señalado más arriba estos tres bienes como los más grandes de todos para el hombre, la virtud, la prudencia y el placer»;[10] «...vemos también que hay tres géneros de vida, entre los que cada cual puede preferir uno tan pronto como pueda elegir libremente: la vida política, la vida filosófica y la vida del placer y del goce».[11]

En la *Ética a Nicómaco* los tres tipos de vida se modifican de la siguiente forma:

1. El sabio, cuya *enérgeia* es conocimiento y que lleva una vida contemplativa perfecta.
2. El hombre práctico virtuoso, a saber, el hombre político, que posee una *héxis*, es decir, el carácter perfecto.
3. El hombre entregado a los placeres que obedece al Estado y a las leyes porque la desobediencia podría procurarle disgustos.

El modo de vida superior es el del sabio y tras él viene el del hombre socialmente activo. Aristóteles añade que los grandes sabios pueden gobernar muy mal el Estado, puesto que su actividad no se centra en la utilidad y su frónesis

10. *Moral a Eudemo*, p. 121.
11. *Id.*, p. 121.

puede desarrollarse muy poco. Separando la filosofía de la política y atribuyéndole un valor superior, el filósofo da un paso adelante hacia la filosofía platónica, que es al mismo tiempo un paso atrás, puesto que separa del todo la filosofía de la vida práctica, con sus necesidades reales, y valora al pensador, sobre todo, como hombre privado para el que la reflexión es un fin en sí. El filósofo de Platón era el más apto para dirigir el Estado, no un hombre privado.

El filósofo de Aristóteles no sólo no quiere, sino que ni siquiera saber gobernar: sólo es un hombre privado. Ambos son contemplativos, pero tan sólo para el segundo la contemplación es un fin, y un fin, además, en sí. El ideal aristotélico del *sophós* es de origen jónico: en efecto, en la Jonia, el filósofo no era necesariamente un ciudadano activo de la polis. Pero el hombre privado puro, emblema de la sabiduría exenta de toda utilidad no es el modelo jónico del sabio. Si el *sophós* jónico estaba vinculado a la polis mediante lazos frágiles, sus relaciones con lo «útil», esto es, con la solución de problemas reales, planteados por las necesidades (la navegación, por ejemplo), estaban lejos de ser tan tenues como en el Estagirita. La anécdota de la almazara de Tales podría interpretarse en sentido diametralmente opuesto al abordado por Aristóteles. El *sophós* aristotélico no es sólo una repetición del modelo jónico, sino un paso hacia una nueva imagen del sabio helénico, hacia *la concepción estoico-epicúrea del sophós*. El epicureísmo no conocerá ni reconocerá en modo alguno la vida que se despliega en la actividad comunitaria e identificará directamente la actitud «humana» con la disposición filosófica, con la contemplación, con la existencia de hombres privados que se dedican a la reflexión. El retrato aristotélico del *sophós* marca el comienzo de la época helénica.

Hemos dicho que este nuevo ideal del sabio no representa sólo un paso atrás, sino también un paso adelante. En efecto, la identificación del sabio con el político, profesada por Platón, es problemática tanto en el plano teórico como en el práctico. En el teórico, el Estagirita tiene razón cuando afirma que la actividad del filósofo precisa facultades distintas de las del hombre de Estado y no la tiene menos cuando afirma que se puede ser un magnífico hombre de Estado y un pésimo filósofo y viceversa. Podríamos tal vez añadir que estas dos facultades raramente se dan en una misma persona, puesto que la primera explora la esfera de la acción,

las posibilidades operativas en los casos concretos, mientras que la segunda representa, en esencia, las verdades descubiertas.

En Aristóteles, lo problemático no es tanto la diferencia instaurada entre la actividad filosófica y la político-social cuanto la jerarquía entre las dos que potencia a la primera por encima de la segunda. Y esta jerarquía es tanto más arbitraria cuanto que fue el propio Aristóteles quien desveló el carácter social de la esencia humana. Para superar este punto muerto, el Estagirita considera la actividad científica como una *enérgeia*, esto es, como algo activo. Pero he aquí un nuevo descubrimiento: la idea del carácter activo de la conciencia cognoscitiva. De este modo, al igual que el hombre político, también el filósofo «desarrolla una actividad», con la única diferencia que éste la desarrolla no en el ámbito de la sociedad, sino en el de la reflexión. La actividad del conocimiento no puede, sin embargo, constituir una actividad total del hombre, no puede substituir a la existencia activa. La actividad intelectual del sabio y hombre privado, desvinculada como está de toda «utilidad», permanece objetivamente pasiva pese a la apariencia de actividad subjetiva. Lo que es activo desde el punto de vista de la conciencia puede, por el contrario, resultar pasivo desde la óptica del hombre total. El filósofo pasivo, el sabio y hombre privado de Aristóteles implica la revocación de uno de los grandes valores dominantes de la Antigüedad. El propio filósofo que afirmara al principio que el hombre es un «ser social», sustrae al tipo de hombre que tiene por superior precisamente los atributos de la actividad social.

El filósofo que descubriera el intelecto práctico y el carácter práctico de la razón substrae al tipo de hombre que considera superior el uso práctico, realista, del intelecto. El que definiera por primera vez la esfera ética, imagina un sabio que se encuentra fuera y por encima de esa esfera ética (de la frónesis, del *éthos*). Por vez primera nos damos cuenta de que el punto culminante de la filosofía jónica y ática es al mismo tiempo *el punto de partida de su degeneración.*

2. *LAS RELACIONES ENTRE LAS CUALIDADES DEL ALMA Y SU FUNCIÓN*

Los sentimientos, las pasiones, constituyen la base del carácter humano: ésa es la opinión de Aristóteles y sigue siendo la nuestra. «Son las pasiones aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las cuales sigue dolor y placer; tales son la ira, la compasión, el temor y las demás semejantes, y sus contrarias.»[12] Aristóteles, como todos los que están faltos de ilusiones racionalistas, sabe muy bien que los juicios, al igual que la acción, son gobernados por las pasiones, por los sentimientos y por las sensaciones; que el contenido de los juicios y el modo de actuar se fundamentan y encuentran motivación en lo que hoy llamaríamos ampliamente intereses personales. No disponemos de espacio para comentar los análisis que el Estagirita dedica a las diversas sensaciones y sentimientos; nos contentaremos con llamar la atención sobre las que juegan un papel central en el pensamiento antiguo y que estaban en la base de la ética aristotélica. Se trata del temor y, sobre todo, del placer.

«Sea el temor cierta pena o turbación resultante de la representación de un mal inminente, bien dañoso, bien penoso; pues no todos los males se temen, por ejemplo ser uno injusto o tardo, sino lo que significa penas grandes o daños, y esto si no parece lejano, sino inminente. Porque lo que está muy lejos no se teme, pues todos saben que morirán, pero como no está cerca no se preocupan.»[13] Y más adelante: «pues para temer es preciso que reste alguna esperanza de salvación sobre aquello que angustia».[14] En consecuencia, el temor es una sensación vinculada al tiempo, de duración limitada, dependiendo de la imagen de un peligro concreto e inminente, pero que sin embargo podemos evitar. Ni en Aristóteles ni en sus contemporáneos griegos se encuentra rastro alguno de los fenómenos psicológicos que llamamos ansiedad, angustia o inquietud. Creemos necesario insistir en su total ausencia para aclarar que dicha inexistencia no constituye sencillamente una falta de perspicacia en el filósofo. En realidad, Aristóteles lo somete todo al análisis, elaborando distinciones sutiles hasta donde le alcanzan las posibili-

12. *Retórica*, p. 95.
13. *Id.*, p. 107.
14. *Id.*, p. 107.

dades. Si no hace una distinción es porque ésta no existe. ¿Cuál es la diferencia entre el temor en el sentido aristotélico y lo que hoy llamamos ansiedad, angustia, inquietud? El temor es propio de un momento, la ansiedad es más bien un estado y suele tener mayor duración. La angustia es un sentimiento de inseguridad, de intensidad oscilante, de duración imprevisible, que puede acompañar al hombre incluso durante toda la vida. A diferencia del temor, la angustia puede ser realmente existencial... cuando se da, pues no siempre es éste el caso. A decir verdad, existe sólo en las épocas en que la sociedad parece disgregarse por entero en entidades individuales y donde los individuos —por lo menos en la medida en que se piensan a sí mismos— se encuentran solos y enfrente de fuerzas hostiles. Por esto, la idea de ansiedad hará acto de presencia sólo en la época de la «conciencia infeliz».

Los principios del estoicismo y del epicureísmo son idóneos para combatir no el temor, sino la angustia. Tras su relativa desaparición en el Medievo clásico, la angustia reaparece en el amanecer de la sociedad burguesa (siempre como sentimiento negativo). A partir de mediados del siglo XIX, se difunde hasta el punto de convertirse en «sentimiento del mundo» *(Weltgefühl)* o bien en «sentimiento de vida» *(Lebensgefühl)*; en pocas palabras, la experiencia fundamental de los intelectuales burgueses. Es cierto que en esta época ha habido notables cambios en cuanto al modo de plantearse la angustia. Mientras que hasta el momento era, o parecía ser, un sentimiento a combatir bien con métodos racionales, bien con actitudes místicas, la nueva época permite a los intelectuales burgueses abandonarse a ella en lugar de combatirla. La diferencia entre la «conciencia infeliz» del irracionalismo moderno y la «conciencia infeliz» de la Antigüedad consiste en que la primera no enseña a combatirla, sino a aceptarla, sin considerarla inhumana, haciendo de ella antes bien un rasgo estilizado de todo lo que es profundamente humano, y glorificándola como símbolo sagrado de la superioridad.

El Estagirita se olvida del miedo a la muerte y esto nos dice hasta qué punto el fenómeno de la angustia era todavía ignorado por la conciencia que se formaba en el seno de la comunidad. Es obvio que no vive el miedo que suscita la presencia de la muerte en el campo de batalla o durante una grave enfermedad. Más adelante veremos que el valor, virtud

que se refiere a la pasión del miedo, aparece sobre todo en el momento en que se vive un peligro mortal. Pero ese miedo concreto ante la muerte es, en efecto, muy distinto de «las ansias de muerte» que correctamente adscribimos a la categoría de la angustia en general. Entre los antiguos griegos —así como en la teoría aristotélica—, el miedo a la muerte no se manifiesta sino en el momento del peligro inminente: por ejemplo, cuando se encuentra uno bajo la lanza del enemigo o cuando se enfrenta al trance de beber de la copa de cicuta. Por otro lado, «las ansias de muerte», esto es, el sentimiento de angustia propiamente dicho, es un agobio que acompaña al hombre a lo largo de toda la vida. Aristóteles, sin embargo, no concibe el miedo a la muerte sin la presencia de un peligro mortal. Por ello puede, con todo derecho, llamar virtud a la valentía «en relación con el miedo». En realidad, si nos encontramos bajo la lanza del enemigo nuestra relación con el miedo es efectivamente una cuestión de virtud o de vicio. Si dominamos el miedo y aceptamos el peligro, obramos con justicia (de manera correcta); si nos damos a la fuga obramos mal. En ambos casos, nuestra conducta tiene una importancia social: puede constituir un ejemplo, bueno o malo. Nuestro acto nos hace, además, distintos de como éramos antes: podemos volvernos héroes u hombres infames. Por el contrario, en lo que afecta a «las ansias de muerte», el sentimiento general de la angustia, su confrontación no es cuestión de virtud ni de vicio sociales, sino consecuencia de un modo de vida. Si la angustia nos acompaña durante toda ella, vivimos mal en el sentido antiguo, pero nuestro modo de vida no implica consecuencia alguna para terceros, la sociedad. Si superamos la angustia, por otro lado, nuestra vida será «buena», armónica y alegre en el sentido antiguo, pero igualmente indiferente a la sociedad. Nuestra conducta no tiene importancia sino cuando nuestra angustia o nuestra serenidad toman la forma de una sensación de miedo sufrido o superado, a saber, cuando nos encontramos efectivamente expuestos a un peligro. El contenido moral de los «ejercicios» estoicos para vencer a la muerte no se hace explícito hasta que el emperador condena realmente a muerte a un estoico —Séneca, sin ir más lejos— y éste acepta su destino con orgullo.

Aristóteles fue el último representante de una época que no conocía ya la ansiedad y no sabía nada todavía de la angustia; de una época convencida de la autonomía humana y

que, por consiguiente, no conocía ni siquiera el terror. Por ello, Aristóteles supo representar el miedo, uno de los sentimientos más importantes de la psique humana, tal como es, como la manifestación del instinto de conservación ante un peligro concreto, un sentimiento que posee un contenido individual y social y cuya represión implica siempre un gesto relativamente autónomo, un contenido moral.

Esta definición hace caso omiso del fragmento antes citado donde Aristóteles afirma que el miedo al deshonor no puede llamarse miedo. La omisión es voluntaria porque Aristóteles cambió más tarde de parecer. Veremos que —al analizar el miedo en la *Ética a Nicómaco*— incluso hablará del miedo a la deshonra cuando desarrolle con mayor concreción la teoría de la medianía.

Tampoco aquí, sin embargo, se trata de otra cosa que de ejemplos donde el peligro de cometer una infamia viene dado objetivamente. Es necesario acentuar este hecho para advertir que el sentimiento de temor en Aristóteles no es idéntico al miedo animal, no sólo en lo que afecta a su función, sino ni siquiera por lo que toca a su posibilidad. El miedo, en tanto que sentimiento, está dotado de un contenido social. El objeto que se teme accede a nuestra conciencia gracias a la percepción sensorial, pero depende de factores sociales qué objetos son temibles y cuáles no. El peligro de una muerte inminente provoca también el miedo entre los animales, pero el hombre está expuesto a otros peligros complementarios. En definitiva, los peligros de carácter moral (entre ellos el de la infamia) no pueden ser objeto sino del miedo humano.

Debemos analizar el sentimiento del miedo según lo describe Aristóteles bajo otro aspecto asimismo: ¿se trata de un sentimiento totalmente negativo? Es importante averiguarlo porque el racionalismo burgués de la época moderna, de Espinosa a Goethe, considera el miedo, al igual que la esperanza, como una sensación nociva que debe vencerse. Por otro lado, esta posición se explica sobre todo por el hecho de que la ética racionalista de la época moderna se desarrolló en oposición a la moral religiosa y la combatió con las armas propias de las dos filosofías atacadas con mayor empeño por la religión: el estoicismo y el epicureísmo. Cuando Espinosa y Goethe hablan del miedo, piensan en la ansiedad y en el terror del estoicismo y del epicureísmo. Y al igual que esas dos filosofías, que habían buscado el medio de dominar el temor a las fuerzas desconocidas, el miedo continuo

de la muerte, el horror que nos acompaña durante toda la vida, Espinosa y Goethe oponen a la ansiedad religiosa la seguridad y autodominio del hombre libre. Esto no nos dice nada, sin embargo, de la sensación del miedo en sí. El *páthos* humanista no explica ni encuadra en una situación determinada el hecho psicológico. El análisis de las ideas de Aristóteles no nos permite demostrar que la esperanza sea cuando menos y en principio una categoría negativa, como sostenían Espinosa y Goethe. También aquí debemos distinguir entre la esperanza que procede de la acción y la fe ciega con que nos abandonamos a un destino que tenemos por favorable.

En Aristóteles, las sensaciones en cuanto fenómenos psíquicos son indiferentes. No es que lo sean desde el punto de vista ético; el miedo no es una «pasión baja», como tampoco lo son la cólera o el deseo. Así como el valor y el contenido moral negativo o positivo de la cólera los determinan el objeto, la causa, el momento y las modalidades de la cólera, el contenido moral del miedo viene determinado por la causa, la razón, el momento y las modalidades que se han dado en su aparición. En primer lugar, el miedo es una sensación útil, por cuanto señala el peligro y nos incita a defendernos. De nada nos serviría saber que corremos peligro si no lo sintiésemos; si nuestra sensación de miedo no indicase el peligro no sabríamos defendernos eficazmente de él. (Y he aquí una nueva crítica al racionalismo ético.) Sin la sensación subjetiva profunda del peligro, la catarsis sería imposible. La catarsis no es en realidad otra cosa que la unidad de miedo y compasión, en la medida en que el miedo es subjetivo y la compasión se refiere a nuestros semejantes. Si no se me encogiese el corazón de miedo viéndome amenazado del mismo modo en el caso de cometer un error parecido; si no reconociese en el destino de un Edipo o una Antígona el peligro inminente que pesa sobre mí o sobre todos nosotros, no podría elevar mi particularidad al nivel del «género humano» y no podría cambiar nunca, no podría «purificarme».

Según el Estagirita, el miedo puede ser fuente de bienes en la medida en que nos pone en situación de reconocer el peligro y, por consiguiente, nos conduce a la «purificación», a la necesidad de superar la situación que nos atemoriza. El miedo puede, sin embargo, incitar asimismo al delito, si es que se adueña por entero de nosotros y se convierte así en motor exclusivo que determina todos nuestros actos y jui-

cios. Por ello, el miedo puede convertirse tanto en una fuente de valentía como de vileza.

* *

Lo que vale para el miedo vale también para las demás sensaciones, sobre todo para el placer. El placer es asimismo indiferente desde la óptica moral. Se diferencia del temor en que éste, al igual que la cólera, es desagradable (para el sujeto), mientras que el placer y el deseo, a saber, su satisfacción, son agradables. Pero lo agradable y lo desagradable no pertenecen a la esfera de la moral; son cualidades subjetivas que corresponden a la esfera de las sensaciones. Lo desagradable puede ser un bien tanto como un mal, al igual que lo agradable.

Partiendo de esta idea, bien sencilla por otra parte, el filósofo ha vuelto a cortar un nudo gordiano. Las discusiones sobre la cuestión de si el placer es un bien o un mal comenzaron antes de Platón y continuaron en la época de Aristóteles. En el libro VII de la *Ética a Nicómaco* se refutan algunas concepciones relativas al tema, como por ejemplo la de Espeusipo, que afirmaba que ningún placer es bueno, o la de Eudoxo, para quien el placer es «el» bien. En el *Filebo,* Platón es fiel a su criterio cuando afirma que hay placeres de orden superior que son buenos y placeres de orden inferior que son malos. En otras palabras, son los placeres mismos los que se dividen en buenos y malos. Aristóteles pone punto final a todas esas «clasificaciones»: «...hay una parte del alma en que sentimos un placer simultáneamente con la satisfacción de aquello de que carecemos...»[15] La sensación de placer, que se manifiesta de manera activa y continua, con una duración limitada, es por consiguiente alegría, voluptuosidad. El acento recae, en nuestra opinión, en la manera activa. En efecto, según dejamos dicho, el filósofo concebía la conciencia reflexiva como algo activo, Podemos comprobar aquí que para Aristóteles la percepción era también una actividad sensible. En la medida en que actúa sobre la totalidad del hombre y la pone en movimiento, la percepción es activa: es *enérgeia.* La idea del filósofo evolucionará con el tiempo, pero siempre en el cuadro de esta concepción básica. En la *Gran Ética* y en la *Moral a Eudemo* permanece substancialmente

15. *Gran Etica,* p. 163.

fiel a la formulación platónica de que el placer constituye un proceso de vuelta al estado original. Posteriormente, en la *Ética a Nicómaco*, interpreta la voluptuosidad como *enérgeia*, esto es, como un movimiento de avance, semejante en esto a la reflexión. La idea de un placer activo se entrevé ya por consiguiente en la primera concepción.

Aristóteles profesaba todavía la teoría platónica de la vuelta a un estado original y había rechazado ya, de tiempo atrás, la clasificación platónica de los placeres: «...el placer es la restauración, en cada criatura, de lo que va contra la naturaleza propia de cada criatura. De donde se sigue que el placer malo es característica de una naturaleza mala [...]. En consecuencia, la restauración de una naturaleza mala es mala y la de una naturaleza buena es buena.» [16] Esto significa que no hay placeres buenos ni malos, sino únicamente personas buenas y personas malas. El gozo experimentado por un hombre honrado es un gozo respetable, el placer del malvado es un placer perverso. El placer sexual, si se trata de un hombre respetable, no es un placer bajo, y la reflexión, si se trata de un truhán que trama una fechoría, es un placer de orden inferior. «...cada actividad tiene su placer propio. Así, el propio de la actividad honesta será bueno y el de la mala, perverso.» [17] «Y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado [...], y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas conformes a la virtud para el que ama la virtud.» [18] La medida de todas las cosas es, por lo tanto, la virtud y el hombre virtuoso. «Tales son las acciones de acuerdo con la virtud de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas.» [19]

Estos fragmentos demuestran bien a las claras hasta qué punto es indiferente para Aristóteles el placer en cuanto problema ético. Lo que produce placer a un hombre indigno, por muy deleitable que fuere en el plano subjetivo, no es un placer en el sentido positivo. Por el contrario, lo que produce placer a un hombre honrado no sólo es deleitable desde un punto de vista subjetivo, sino que constituye además un bien dotado de la cualidad del placer. Ese placer es la medida de los placeres, ya que el hombre virtuoso es la medida de todas las cosas.

16. *Id.*, p. 166.
17. *Ética a Nicómaco*, p. 167.
18. *Id.*, pp. 10-11.
19. *Id.*, p. 11.

Mientras analiza el placer según sus relaciones, el filósofo procede nuevamente a una relativación: relativiza, en efecto, la rígida categoría de «placer». Esto le permite superar, al mismo tiempo, el cinismo ascético y el platonismo que se pretende ascético. En realidad, si no hay placeres nocivos, Platón tiene razón en recomendar la abstinencia de los «torpes» placeres corporales. Aristóteles supera además el hedonismo, que identifica el placer, en cuanto sensación agradable, con el bien, y deduce el segundo del primero. No hay duda de que, por muy indiferente que se muestre Aristóteles al respecto desde el punto de vista ético, por mucho que se avance mediante su relativación, el placer aparece a sus ojos, pese a todo, como un bien potencial. Al hacer de los placeres del hombre virtuoso la medida del placer, y al llamar placer «verdadero» a lo que constituye el gozoso universo del *megalópsychos*, del hombre ideal, el filósofo da testimonio de la atracción que sobre él ejercía el hedonismo. Le gusta ensalzar el deleite «verdadero» del hombre «verdadero». Se trata, sin embargo, de un placer complejo. Si el placer de la reflexión pura es el más elevado, todos los actos de los hombres virtuosos pueden constituir placeres, pero en primer lugar el ejercicio de la virtud. «Si un hombre realiza cosas honestas y dignas con placer, será un hombre bueno; pero si las realiza con dolor o pena, no será un hombre bueno.»[20]

Por otro lado, Aristóteles no confunde nunca la satisfacción recibida tras el cumplimiento del acto virtuoso —donde el placer no es un fin, sino un resultado— con el placer en cuanto fin. El poseedor de la frónesis y de un buen carácter, si sabe cuáles son los placeres a los que puede recurrir sin atentar contra la moral, siente satisfacción incluso cuando no es el placer su objetivo, sino un acto apreciado por los demás. En la ética aristotélica el placer social y general que se manifiesta en lo particular y el placer particular que se manifiesta en el ámbito general de la sociedad constituyen dos fenómenos diferentes.

Podemos decir, simplificando al máximo, que Aristóteles es partidario de los placeres mientras y en tanto no se vuelvan antisociales. Su teoría del placer se basa en el principio objetivo de la medida y no en la templanza subjetiva. La medida objetiva es el acto loable de un hombre, esto es, de

20. *Gran Ética*, p. 168.

aquel cuyo acto satisface una necesidad social y que experimenta placer al realizarlo.

* *

De aquí se sigue necesariamente que las relaciones entre impulsos, sentimientos y *éthos* son mucho más complejas en Aristóteles que en Platón. Este último considera los *páthe* principios inferiores nacidos con el hombre. El Estagirita, por el contrario, pese a haber concedido a aquéllos una base innata, les hace actuar al mismo tiempo de forma concreta, con la perspectiva de los impulsos, en la acción. El impulso en sí no es, por consiguiente, ni bueno ni malo, y puede ser lo uno o lo otro según se acompañe de un contenido bueno o malo, ya estimule, ya contenga en una relación determinada la realización de contenidos concretos. «En cada campo u orden de cosas hay virtudes que arraigan o brotan espontáneamente en la misma naturaleza de cada cual. Y lo irracional impulsa a lo que es fuerte y justo, o cualquier otra cosa, de conformidad con una cualquiera de las virtudes. Otras virtudes nacen del hábito y de la elección consciente; y es tan sólo a las que son conscientes de un principio o regla racional a las que asignamos el rango superior de virtudes.»[21] Y cuando «la faceta natural y espontánea de la virtud [...] va unida a una regla y una elección deliberada, da por resultado la plena y completa virtud».[22]

Los impulsos del hombre honrado y de buen carácter tienden, de forma espontánea, a la virtud, pero por sí mismos no representan la virtud. Por otro lado, no hay virtudes ni buen carácter que no contengan impulsos tendentes al bien. En consecuencia, los impulsos no deben reprimirse: por el contrario, hay que dejar que se manifiesten, que se consumen... siempre que su carácter se incline al bien.

Sin embargo, ¿qué ocurre si tenemos *páthe* incorregibles, si poseemos impulsos —la cólera, la lujuria...— que no se dejan reformar, corregir, conducir al bien mediante el hábito? ¿Es todavía posible el buen carácter? Sí y no. Sí, si se hace intervenir el autodominio. Con su ayuda, el hombre —ser racional— puede vencer aquellos de sus impulsos que obren en un sentido perjudicial. (No siempre, claro está, ni siquiera

21. *Id.*, p. 126.
22. *Id.*, p. 126.

según Aristóteles.) Y no, porque no puede considerarse realmente virtuoso el hombre que no sabe obrar bien sino mediante el dominio de sí, el hombre que para hacer el bien ha de sentir dolor, como si obrar bien fuese una acción contraria a sus pasiones. De este modo quedan establecidas las bases de la distinción entre *virtud* y *mérito*. La virtud es el acto conforme con los *páthe*, el acto que se adecua a éstos, aunque fuere relativamente. El autodominio no es otra cosa que la victoria sobre los *páthe*. Nuestro filósofo está muy lejos de encomiar —como hará más tarde el cristianismo— a la oveja descarriada que vuelve con las otras noventa y nueve. Claro que no hay hombre capaz de decir que jamás se ha encontrado en la necesidad de dominar sus impulsos. Se habla aquí de un carácter tipo, o bien de la tendencia general de los tipos. En la ética aristotélica la virtud es superior al mérito y *el valor del acto aumenta no en proporción a la magnitud de la resistencia vencida, sino en proporción a su valor social objetivo*.

El autodomino o su defecto (la incontinencia) representan puntos importantes en el razonamiento moral. Si se parte de una premisa mayor justa y la primera premisa menor es igualmente válida, pero se le opone una premisa menor falsa, el sujeto será un hombre sin dominio de sí. En el hombre incontinente se dan dos fuerzas que actúan en sentido contrario: el intelecto y los sentimientos (las pasiones). El intelecto es incapaz de dominar la tensión emotiva porque la educación no puede modificar el carácter; al mismo tiempo, el hecho emotivo (las pasiones) no puede corromper el factor intelectual porque el hombre sigue siendo capaz de distinguir el bien del mal. La incontinencia, por consiguiente, conduce con frecuencia a la deformación de la reflexión y el razonamiento, pero en este caso no es ni siquiera ya propiamente incontinencia. La relación establecida indica que el hombre ya está pervertido. Y la perversión no tiene nada que ver con la incontinencia.

En consecuencia, el incontinente es el que sufre con mayor intensidad la sensación de arrepentimiento. El arrepentimiento aristotélico, por lo tanto, a diferencia del cristiano, la penitencia, no mejora en un ápice a hombre alguno. Los mejores tienen pasiones buenas y por ello se comportan bien, no hacen nada de que deban arrepentirse. Los que cometen una mala acción por equivocación, aquellos cuya frónesis se desvía, no en la segunda, sino en la primera premisa, no son

culpables, aunque cometen un delito concreto; su arrepentimiento no afecta a su carácter.

Apelan a las circunstancias, no se atribuyen responsabilidades precisas. (Según el Estagirita, Edipo era presa de la locura cuando atentó contra sí mismo.) El arrepentimiento es un sentimiento característico del incontinente, de aquel que sabe lo que debería hacer pero que ha obrado mal. Por otro lado, pocas veces conduce a un cambio de conducta. El incontinente puede volver a hacer lo mismo en la siguiente ocasión, puede arrepentirse de nuevo y así hasta el infinito. Al analizar el valor social del arrepentimiento, añade con escepticismo nuestro filósofo: «La incontinencia obra contra la propia elección, y el vicio de acuerdo con ella; sin embargo, no deja de ser semejante a éste al menos en las acciones.» [23]

La continencia no se ejerce sobre todos los impulsos. Incide principalmente sobre el deseo y sobre la ira. «La ira sigue en cierto modo a la razón, y el deseo, no.» [24] Y ello es así —añade— porque el deseo o, por lo menos, su satisfacción se une a cierta sensación agradable, mientras que sucede lo contrario con la ira. (Este pasaje ilumina también el hecho de que, si bien Aristóteles no identifica nunca lo agradable con el placer y menos aún con el bien, no niega tampoco la inclinación natural del hombre a lo agradable.) La resistencia al dolor no representa una forma de autodominio, sino de tolerancia. En realidad, mientras que en el autodominio nuestro carácter y nuestra frónesis se llevan la mejor parte, y se muestran pues en activo, en la tolerancia limítanse a impedir que la sensación les domine: se encuentran así en estado pasivo. Mientras que la continencia es una reacción inmediata (la ira y el deseo surgen, la verdad sea dicha, de manera súbita), la tolerancia constituye un proceso largo. Con el tiempo, la continencia o autodominio se vuelve cada vez más fácil, mientras que la tolerancia va haciéndose más difícil.

En este punto, sin embargo, surge la pregunta siguiente: ¿procede siempre de la incontinencia o de la intolerancia el conflicto entre pasión y convicción? En el caso de conflicto entre *páthe* y razón, ¿es siempre esta última la que representa el lado «bueno» de la oposición? De ningún modo, dice Aristóteles: en el hombre bueno los *páthe* están capacitados

23. *Ética a Nicómaco*, p. 113.
24. *Id.*, p. 110.

para aspirar a los mejores fines del intelecto y pueden incluso corregirlo. La continencia es una forma de perseverancia, no en todas las opiniones, pero sí en las justas. El que persevera en una opinión equivocada a pesar de sus buenos *páthe*, a pesar de los impulsos que le muestran la vía justa, es un testarudo. Aristóteles cita en este punto el ejemplo de Neptolemo que cambiaba de parecer al prestar atención a sus sentimientos y no a su opinión, que era equivocada. El filósofo no ignora las situaciones en que es la pasión la que nos vuelve perspicaces.

Recapitulando los numerosos aspectos de la investigación dedicada a las funciones psíquicas y sus interacciones, nos parece necesario subrayar el alto valor y enriquecimiento aportados por la psicología aristotélica en relación con las concepciones de Sócrates y Platón. La comunicabilidad de la virtud y la división de los placeres en buenos y malos nos parecen ahora de una simplicidad extrema cuando las comparamos con el análisis de Aristóteles, como si no mediara entre ambos criterios medio siglo sino medio milenio. Y aunque admitimos que Aristóteles alimenta ilusiones racionalistas, hemos de observar que éstas no se basan en una utopía abstracta, sino en una psicología racionalista. Cabe decir que es imposible añadir nada a su análisis.

Se trata, sin embargo, de una apariencia, ya que existe una categoría importante que no figura en la psicología del Estagirita, así como un análisis particular de los *páthe*, el *éthos* y el *logos*. Nos referimos a la categoría del *interés*. En Aristóteles, el interés en tanto que criterio de lo particular, está ausente al igual que la norma en tanto que criterio de los imperativos sociales y generales.

Estas dos categorías le son desconocidas por el mismo tipo de motivos. Las normas existían ya en la época de Aristóteles; su existencia databa, en efecto, del tiempo de la disolución de la comunidad primitiva. Cuanto más lábil se volvía la comunidad, más se desarrollaba el individuo (las dos cosas no se dan necesariamente juntas) y las normas jugaban un papel cada vez más importante; pero las normas abstractas no se separaban de las concretas y comenzaban su vida de manera muy lenta. Ni siquiera el interés individual, en tanto que criterio de lo particular, alcanzó a desarrollarse sino con el advenimiento de la civilización: hizo aparición en el momento en que la unidad inmediata de sociedad e individuo comenzó a romperse: el interés juega entonces un papel de

mediación entre la particularidad y lo social, expresando el punto de vista de lo particular. De esta suerte, se «completa» el sistema de las normas, que representa entonces paralelamente una mediación entre el hecho social y el hecho particular, sólo que desde la óptica social. Cuanto más se disgrega la comunidad, mayor es el papel que juega en la acción humana el interés regulador. El hecho social y el hecho individual conservan todavía, sin embargo, tal armonía, que este elemento regulador permanece oculto tras lo social y es imposible ponerlo al descubierto tanto desde el criterio práctico como desde el criterio teórico. Con la aparición del hombre privado comienza el proceso disociador, mientras que, poco a poco, empiezan a disociarse también las normas abstractas de las normas concretas, sin que —pese a todo— los representantes más señalado del *éthos* antiguo estén en situación de captar el hecho filosóficamente. Sólo durante la formación de la sociedad burguesa, cuando la existencia del interés regulador se hace evidente a raíz de la separación de interés privado e interés público, donde los imperativos generales se hacen valer por conductos cada vez más indirectos y gracias a la mediación del interés individual, sólo entonces, pues, será posible y necesaria la aparición del interés en cuanto factor psicológico y social. En todas las épocas ha habido normas. Pero sólo en la sociedad burguesa se hace particular hincapié en la contradicción entre normas abstractas y normas concretas. La relevancia de esta contradicción lleva precisamente a descubrir la existencia de las normas. Los intereses actúan como fuerzas motrices desde la aparición de la sociedad de clases, pero es el antagonismo entre intereses individuales e interés público, presentado y exacerbado por el capitalismo, lo que llama la atención sobre su existencia.

Fue necesario que la vida comunitaria se disgregase del todo para que pudiesen comprenderse a nivel científico las relaciones que hacían las veces de mediadoras entre lo particular y lo individual, de una parte, y lo general, de otra; relaciones que, en realidad, habían funcionado siempre, pero sólo de forma latente.

VII. Las motivaciones del acto moral

1. *LA AUTONOMÍA RELATIVA*

La realidad inmediata y el reconocimiento teórico de la autonomía relativa iba ganando terreno en el Ática clásica. No se habrían compuesto las grandes tragedias griegas sin ese proceso. Los trágicos introdujeron el tema de la libertad moral incluso en argumentos cuyo contenido mitológico parecía excluirlo. Sófocles, por ejemplo, encontró en el mito de Edipo la negación de dicha autonomía. ¿No es precisamente el rey Edipo un criminal a pesar suyo, un auténtico delincuente que merece el castigo? La Moira prevalece contra todas las intenciones, contra toda voluntad. No es el carácter del hombre, sino el destino, el que decide su culpabilidad o inocencia. Sófocles no basa el conflicto esencial de su tragedia, sin embargo, en ese destino inexorable, sino en la decisión del rey de acusarse a sí mismo, por voluntad propia y obrando con libertad plena, del delito cometido, llevado por el deseo de no perjudicar a la ciudad que a la sazón sufre las consecuencias. Cuando descubre el antiguo delito saca a relucir la motivación, pero no en lo que tiene de fatal, sino en lo que tiene de individual. Apela a su ímpetu excesivo que ha estado a punto de acabar con la vida de su cuñado Creonte y, mucho antes, al trance que le condujo a matar al viajero que, según sabría después, era su padre.

Tras el tema de la fatalidad comienza ya a perfilarse el tema del carácter defectuoso. Por el momento no es más que un fundo musical discreto. Luego, cuando la moralidad se desarrolle en sentido paralelo a la disgregación de la polis y, a la luz de esta nueva moralidad, el juicio básico del acto moral se centre en la intención, Sófocles modificará su concepción del personaje edipiano. En el *Edipo en Colono*, el viejo rey ciego no se siente ya culpable. No se atribuye ya culpabilidad ninguna porque obró por ignorancia y no libremente. En este período, la ética del mito, que aceptaba el castigo como consecuencia de los actos, ha perdido ya toda verosimilitud.

Refugiarse en la moralidad pura implica la autonomía absoluta. La tesis socrática de que nadie comete un delito con libertad total no explica sino parcialmente esa idea. En efecto, ve el acto razonable —el bien— como totalmente autónomo, y el acto insensato —el mal— como absolutamente heterónomo. Todo lo que está bien procede únicamente del hombre, ningún mal viene de él. Sólo cuando le es imposible decidir carece de equilibrio su elección entre lo bueno y lo malo. Únicamente el pensamiento es autónomo y lo es de modo total; por ello, las partes del hombre que no reflexionan son heterónomas. El hombre, pues, no es responsable más que de sus pensamientos conscientes y de los actos ejecutados con conocimiento: lo demás es ajeno a su responsabilidad.

Una autonomía de este talante —una autonomía absoluta—, limitada sólo a la parte consciente del hombre, es democrática y humana mientras se vincula a la idea de la comunicabilidad de la virtud. (Puesto que todos son capaces de aprender la virtud, todos pueden ser autónomos. Quien no es virtuoso, quien no ha recibido instrucción en la virtud, es malvado porque no es autónomo. Por ello no debe odiársele ni despreciársele, antes bien compadecerle.) Platón, que no compartía el optimismo de la polis democrática, ni siquiera de joven pudo ser leal a la concepción fundamental de Sócrates. Como ya hemos visto, la acentuación de las contradicciones sociales y el creciente nihilismo provocaron la polémica sobre la comunicabilidad de la virtud. Pero una vez iniciado el movimiento desde la moralidad, el problema de la autonomía tuvo que plantearse de manera inevitable. Por consiguiente, la concepción platónica de la autonomía absoluta se refiere tanto al bien como al mal. Si aún no está claro en la *Apología*, se hace patente a partir del *Protágoras* y el *Gorgias*. Y la autonomía absoluta, válida igualmente para el bien y para el mal, no podía limitarse al intelecto consciente. Desde su juventud vio Platón con claridad lo que Aristóteles desarrollará más tarde y en detalle, a saber, que el hombre es responsable incluso de sus pasiones y que la autonomía, por consiguiente, se refiere al hombre total, no sólo a una forma suya de manifestarse.

Este gran hallazgo filosófico —ya implícito por lo demás en la tragedia— cambia sin embargo de signo apenas dicha autonomía se postula absoluta. La gran idea de Platón es precisamente que el hombre es responsable de sus actos con todo su ser. Pero que sea responsable de manera absoluta equivale

a un retroceso. La libertad absoluta conduce al determinismo absoluto, así como la moralidad absoluta desemboca en la supresión de las motivaciones morales. La idea platónica de la autonomía aparece de este modo cada vez vinculada en mayor medida a la idea del determinismo absoluto. Y siendo este absoluto trascendente, la autonomía humana se vuelve una autonomía determinada por los dioses. (Recordemos la imagen de las marionetas.) Platón se encuentra así en conflcto entre la idea de la responsabilidad total del hombre y el determinismo total de sus acciones, sin llegar a resolver esta antinomia en el plano de los principios generales, pero adoptando instintivamente la posición de la autonomía relativa —como ya hemos visto— a la hora de analizar los problemas jurídicos concretos.

Por lo que atañe a la concepción aristotélica de la autonomía, su origen es evidente: surge de la superación dialéctica de la crisis que se expresara en Platón. La concepción aristotélica, se trataba asimismo de una autonomía basada en el hombre total, no hubiera podido desarrollarse directamente en el terreno del racionalismo socrático. La responsabilidad del hombre total, tanto en el bien como en el mal —puesto que ése es el punto de partida del Estagirita—, presupone la existencia preliminar de la moralidad y de su expresión filosófica. Y Aristóteles, que en vez de rechazar la existencia real investiga el *modus vivendi* del hombre en esta misma existencia, sabrá descubrir las relaciones entre la autonomía y las condiciones vitales del hombre. Las posibilidades subjetivas se realizan en él gracias a las posibilidades objetivas, y estas últimas representan un factor que necesita la relativación de la autonomía. Nuestro filósofo no se contenta con decir que el hombre obra con libertad, esto es, con responsabilidad total, sino que se pregunta también por las condiciones que le permiten actuar libremente. Condiciones diferentes, ¿no modificarán quizá la autodeterminación del hombre? Y si así sucede, ¿en qué medida? ¿No obstaculizarán tal vez esa autodeterminación? Y, de ser así, ¿en qué medida, asimismo? Gracias a este análisis de las interacciones del hecho particular, individual y general, la autonomía pierde su carácter tradicionalmente absoluto y se convierte en lo que es en realidad: una autonomía *relativa*. En última instancia, la relativación de la autonomía en el cuadro del ser social real vuelve superflua e inútil toda intervención de lo trascendente y, del mismo modo, cualquier determinismo de igual cariz. Es importante

subrayar este hecho, puesto que el determinismo de la trascendencia parece, con todo, sostenerse en un pasaje único de la *Moral a Eudemo.* Werner Jaeger se apoya en este solo fragmento cuando define la obra como un texto básicamente platónico en su *Aristóteles.* (Opina Jaeger, sin embargo, que en la evolución posterior del filósofo griego el determinismo de origen trascendente acaba por desaparecer.) Pienso que el pasaje de la *Moral a Eudemo* no justifica esta conclusión. Aristóteles analiza allí punto por punto todos los motivos de la acción y acaba por dar con los psicólogos, de los que entonces se propone averiguar el origen. Su pregunta es la siguiente: ¿Dónde está el «comienzo», el motivo que hace las veces de «primero» en el alma? ¿Es tal vez obra del azar? «Pero ¿no equivale esto a convertir el azar en dueño absoluto de todo, puesto que se le hace señor de la inteligencia y de la voluntad?» [1] No, replica el filósofo, es más bien algo divino lo que determina el motivo primero, no el azar. En efecto, gozar de buena vista no es una cuestión de suerte, sino un efecto de la naturaleza. ¡Que no se nos escape la analogía! La verdadera opción no se da aquí entre lo divino y lo no divino, entre la trascendencia o la inmanencia, sino entre el azar y la necesidad. Que uno vea bien es una necesidad. ¿Por qué tendría que ser casual el nacer con buenas facultades? El problema es, por consiguiente, el de la determinación psicológica. Lo que preocupará a tantos filósofos posteriores preocupa también a Aristóteles: ¿en qué medida están determinadas las facultades humanas? Y si lo están, ¿se puede, pese a todo, hablar de autonomía relativa? En el Estagirita, sin embargo, este problema no es fundamental, sino marginal. Sabe muy bien que el hombre es un *zôon politikón,* que su ser moral comienza con su ser social: el problema de saber qué determina la formación primera de la psique del hombre, a saber, el período en que el mismo condicionamiento superior no es todavía social —en un estadio embrionario, podríamos decir, o en la primera infancia— es un problema psicológico, indiferente desde el punto de vista moral. El hombre es un ser moral ya formado y más o menos autónomo en el ámbito psicológico y en el ámbito social dado. Por ello, la influencia del «elemento divino» en la *Moral a Eudemo,* proceda o no de reminiscencias platónicas, no es en modo alguno el fruto de un trasplante de ninguna idea platónica. En Platón, la trascen-

1. *Moral a Eudemo,* p. 230.

dencia determina la vida del hombre en su totalidad. En Aristóteles no es ésta sino la primera condición —psicológica— de la formación del hombre. Más tarde abandonará este problema. Sin duda no le parecía satisfactoria la hipótesis del elemento divino, aunque fuera sólo bajo esa forma límite, puesto que no se mostraba en concordancia con su universo de inmanencia. Por otro lado, una solución inmanente habría sido impensable en la época. Pero el hecho de haber mantenido este límite en cuanto tal le fue de ayuda considerable. El problema de la relación del individuo con la sociedad se volvió capital, el auténtico y apropiado teatro de la ética, el lugar de la libertad moral.

Quisiera llamar la atención ahora sobre lo infundado de una interpretación muy difundida en traducciones y comentarios de Aristóteles. A propósito de la autonomía relativa, hablan algunos de «libre albedrío», otros de «libre opción». Nuestro filósofo, la verdad sea dicha, no habla ni de una cosa ni de otra.* Su concepto de autonomía relativa es más amplio que el de voluntad y, obviamente, que el de opción. Voluntad y elección son las diferentes formas de manifestarse la autonomía, pero no son idénticas a ésta. Leemos al respecto en la Retórica: «De las cosas que no se hacen por causa de uno mismo, unas se hacen por azar, otras por necesidad [...]. Las cosas que se hacen para uno mismo y de las que uno mismo es causante, unas son por costumbre, otras por deseo; bien por deseo de razón, bien por deseo irracional. La deliberación [*búlesis*, "voluntad" en texto helleriano] es un deseo del bien, pues nadie quiere sino lo que cree que es bueno; deseos irracionales son la cólera y la concupiscencia; de manera que todo cuanto se hace es necesario que se haga por siete causas: fortuna, naturaleza, violencia, costumbre, reflexión, ira, concupiscencia.»[2] ¿Qué puede significar la autonomía en esta formulación? Ni más ni menos que el hombre es la causa de

* Mucho nos tememos que Azcárate, traductor de la *Moral a Eudemo* que seguimos, no esté de acuerdo con Agnes Heller. Como se sabe, Azcárate tradujo de malas versiones francesas y, al paso que mejoró alguna fanfarria gala, utilizó a su arbitrio alguna traducción anterior. De cualquier modo, un concepto típico de Aristóteles, *proairesis*, permite en según qué casos verter por «libre opción», aunque, sobre todo, por «intencionalidad». *(N. de los TT.)*

2. *Retórica*, p. 55. [Puesto que estamos en un pasaje de discusión filológica, no resistimos la tentación de exponer los siete términos griegos: *tyche, physis, bia, éthos, logismós, thymós* y *epithymia. N. de los TT.*].

sus propios actos, que su individualidad —independientemenmente de su génesis— contribuye en cuanto causa a la realización de un acto. La autonomía del hombre es relativa porque en las interacciones de individuo y sociedad, a saber, en la esfera de la moral, es casi imposible que el individuo sea la única causa del acto y sus consecuencias. La voluntad y la opción son categorías de alcance más limitado en el interior de la autonomía misma. La voluntad del hombre es «libre» si éste decide de manera autónoma y si es capaz de un deseo consciente y racional. El filósofo concibe la voluntad de modo totalmente racional. No se puede querer sino aquello de que se es consciente. Por otro lado, la autonomía se expresa también en el hecho de que somos incapaces de administrarnos conscientemente. El objeto y naturaleza de la opción son resultado de numerosos factores de la autonomía relativa, sufren en particular la influencia de los deseos, el prejuicio, las costumbres y las posibilidades exteriores. Por ello, voluntad y opción son factores que se influencian recíprocamente. Pueden desearse cosas distintas y tener diferentes impulsos; la elección es resultado de ambas tendencias. Pero una vez efectuada la elección, se quiere lo que se ha elegido. La autonomía, por consiguiente, se manifiesta incluso en los factores que influyen en la elección y no sólo en la elección misma.

Es muy importante, la verdad sea dicha, la contribución aristotélica a lo que afecta al carácter consciente de la voluntad y la opción. Antes de él —lo mismo Sócrates que Platón—, ser consciente significaba tener una conciencia justa de las cosas. En consecuencia, cuanto más conscientemente se obrase, mejor se obraba. También aquí establece el Estagirita una distinción imprescindible: « ...el lugar más importante en la virtud lo ocupa lo hecho voluntariamente. De una manera absoluta y simple hay que decir que se hace libre y voluntariamente lo que hacemos cuando estamos libres de toda coacción [...]. Todo lo que hacemos en contra de nuestra voluntad, lo hacemos coaccionados. Ahora bien, cuando los agentes son impulsados por una necesidad, se siente, en consecuencia, dolor. En cambio, a los que actúan por concupiscencia les acompaña un placer auténtico o aparente: de manera que, así, no será posible nada en contra de la voluntad al ser movidos por la concupiscencia; pero el obrar será libre.» [3]

3. *Gran Ética*, pp. 63-64.

Las calificaciones «verdadero o aparente» se refieren a las sensaciones y no a la elección voluntaria, claro está, puesto que esta última constituye el ámbito del bien «verdadero» o «aparente». En efecto, el deseo tiende a lo agradable, mientras que la voluntad tiende al bien. Un acto puede ser consciente y voluntario, y tender pese a todo al «bien aparente». Por ello, el contenido de la conciencia y el nivel de la misma no están necesariamente de acuerdo. En consecuencia, el filósofo *ha vuelto a limitar y relativar la autonomía*: en efecto, no depende sólo del sujeto, sino también de las posibilidades y circunstancias objetivas, el carácter justo o injusto, bueno o malo del contenido de la conciencia humana.

En un análisis muy interesante —y correcto—, Aristóteles plantea el problema de cuándo y en qué medida la volición, función consciente del alma, ejerce un influjo o un efecto modificador de la autonomía en sentido lato, esto es, en la esfera de los impulsos y de las costumbres. Y lo resuelve en parte en el plano de los principios, en parte en el teórico. He aquí la solución: «No será uno el mejor de todos con sólo pretenderlo, a no ser que se añada a ello la capacidad de su naturaleza para ser el mejor; pero sí será mejor que antes.» [4]

Por cuanto atañe a la historia, los hombres no son dueños de ellos mismos: «Pero los hombres mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido [...]. Es absurdo que el injusto no quiera ser injusto o el que vive licenciosamente, licencioso. Si alguien comete a sabiendas acciones a consecuencia de las cuales será injusto, será injusto voluntariamente; pero no por quererlo dejará de ser injusto y se volverá justo.» [5] Aristóteles se vale de la imagen de la piedra arrojada a lo lejos y que ya no podemos hacer que retroceda, pese a haberla lanzado de buen grado. En este punto, el pensamiento del filósofo es demasiado mecanicista y no es casual que, para ilustrarlo, recurra a un ejemplo tomado de la mecánica, olvidándose de una de sus categorías éticas más importantes: la catarsis. En efecto, es posible que pueda darse un cambio súbito —al contrario que la idea de una concatenación mecánica de las interacciones entre *héxis y enérgeia*—, que se pueda sufrir una mutación absoluta en el ser, en las pasiones más profundas. En ese caso, puede hacerse de uno mismo una tábula rasa moral, bien que siempre relativa.

4. *Id.*, p. 62.
5. *Ética a Nicómaco*, p. 40.

Se trata, ni qué decir tiene, de un caso excepcional. Pese a su excepcionalidad, una mutación de esta índole puede constituir un factor fundamental de progreso moral.

Hemos hablado ya del profundo análisis a que Aristóteles sometió la catarsis en tanto que identificación de lo particular con lo general, de la que puede surgir también una transformación radical. Al mismo tiempo, hemos tropezado con numerosos pasos donde se descuida la catarsis. Recordemos que el arrepentimiento era un rasgo del intemperante, mientras que la autocrítica se limitaba exclusivamente al intelecto que sabía reconocer los errores. Y recordemos también que el valor auténtico se identifica con la virtud (el bien a que se ha acostumbrado el hábito) y no con el mérito (el bien que ha superado una fuerte resistencia).

Consideremos, por último, un fenómeno del que apenas hemos hablado: la continuidad mecánica en la transformación del carácter. ¿Se trata de una simple laguna involuntaria? *¿O es que el filósofo fue incapaz de llevar hasta el final sus* principios? Esto último parece poco probable. Debemos tener en cuenta otro factor: Aristóteles desarrolla su teoría de la catarsis en la *Poética*. En ninguna de las Éticas se dice una palabra al respecto. Más aún, en ellas se encuentra todo cuanto puede contradecir la idea de una catarsis forjadora de la moral. ¿Es simple casualidad? Creemos que no. La teoría de la catarsis surge mientras se analiza la tragedia.

Las tragedias habían alcanzado calidad de género alrededor de un siglo antes de la *Ética a Nicómaco*, en condiciones sociales en que la comunidad era todavía bastante sólida para suscitar la catarsis, a saber, en una época donde la comunidad social se formaba y agilizaba en el curso de grandes y continuados conflictos que desarrollaban la personalidad de todos los individuos. En una época en que la moral comunitaria es muy férrea, los grandes conflictos se caracterizan precisamente por el progreso moral gracias a la catarsis. De este modo, en el análisis de las tragedias de una época ya desaparecida, el filósofo descubre ese factor. Pero en el momento que le tocó vivir, cuando los vínculos comunitarios se relajaban, cuando la actividad dirigida a los intereses comunitarios no necesita ya la participación total del individuo, cuando las grandes pasiones se han apagado y las grandes ambiciones son el raro privilegio de unos pocos, en una época, en suma, caracterizada por el hombre privado, el fenómeno de la catarsis ya no es típico. En sus Éticas, el filósofo analiza

el *statu quo* de su época y esto explica la ausencia de la catarsis. Estamos, pues, ante el problema que ha preocupado durante siglos a los estudiosos de la *Poética* aristotélica. La catarsis tragica, ¿es prerrogativa de los héroes o sólo de los espectadores?

Por los escritos de Aristóteles puede argüirse que pensaba más bien en el segundo punto, si bien la catarsis caracteriza —como observó Lessing de manera acertada— también a los héroes, a los personajes trágicos; mejor aún, son ellos los primeros en sufrirla. ¿Cómo explicar entonces que el filósofo limite la catarsis —por lo que sabemos— al efecto de la tragedia en los espectadores? La explicación ya la hemos dado. En principio, el filósofo considera la catarsis no como un fenómeno ético-estético, sino ético en general. Pero como en su época esta función ética general iba reduciéndose, las grandes tragedias del siglo anterior son las únicas que producen un efecto catártico. En la vida real ya no hay conflictos capaces de suscitar pasiones. Se los encuentra sólo en la escena. Los hombres de la época no sufren efectos catárticos más que en los conflictos vividos por las generaciones anteriores, que sólo la tragedia alcanza a transmitir. Al revelar en la tragedia la esencia de lo trágico, el filósofo busca los factores que podrían suscitar la catarsis en su momento. El racionalismo de Sócrates, contemporáneo de las grandes tragedias, no había sido capaz de descubrir la catarsis, imposibilitado por su propio utopismo ético. Tampoco Platón, contemporáneo a medias, supo descubrirla, turbado por la idea no menos utópica del bien absoluto. *Ni siquiera* Aristóteles, si se hubiese limitado a estudiar su época, ya que no obstante disponer de una teoría adecuada, se habría visto obstaculizado por la rápida devaluación de la moneda catártica en la vida real. Si, con todo, supo descubrirla, el motivo se encuentra en que había prestado suma atención a las obras que contenían de manera concentrada la materia vivida en la época pasada. Se aprovechó, por así decir, de la última posibilidad de conocer la catarsis. La filosofía helenista posterior, rechazando el concepto de *zôon politikón*, excluiría de la ética el factor social general y no sería capaz de comprender la tragedia antigua con la profundidad de Aristóteles. El concepto de catarsis se eclipsa, para reaparecer más tarde en algunas figuras eminentes de la burguesía en ascenso. Fueron precisamente estas circunstancias coyunturales las que hicieron que el mayor y más fecundo descubrimiento de Aristóteles no se situase en

el centro de su ética y quedase relegado al capítulo de la estética.

* *

«Es, en efecto, involuntario —leemos en la *Gran Ética*— lo que se hace por coacción o fuerza mayor, y, en tercer lugar, lo que no se hace premeditadamente.»[6] En la *Ética a Nicómaco* encontramos la siguiente definición: «Parece, pues, que son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o por ignorancia.»[7] El problema es entonces saber qué es lo coactivo y qué la ignorancia. «Es forzoso aquello cuyo principio viene de fuera y es de tal índole que en él no tiene parte alguna el agente o el paciente, por ejemplo, que a uno lo lleve a alguna parte el viento o bien hombres que lo tienen en su poder.»[8] El énfasis se sitúa en las expresiones «de fuera» y «no tiene parte alguna». Como más adelante veremos, el carácter exterior de la causa excluye que el impulso se cuente entre los factores coercitivos. La idea, por el contrario, de «no tiene parte alguna» sirve para relativar la heteronomía. La relativación, en efecto, de la autonomía coincide con la de la heteronomía. Así como la autonomía relativa afecta al acto que se cumple en virtud de un principio que «viene de fuera», el acto que, pese a todo, tiene su causa en principios exteriores, no se realiza sin la participación de quien obra, es relativamente heterónomo.

Para Aristóteles, autonomía y heteronomía puras son casos extremos, dos polos entre los que se suceden los actos humanos reales. Siendo el primero en la historia de la filosofía que formula esta tesis, no sorprende que el problema se enfoque, en bastantes puntos, de manera bien poco sutil y que los ejemplos no siempre se hayan elegido con precisión. Lo que no mengua para nada el mérito del filósofo. Veamos la exposición de la tesis: «En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por una causa noble —por ejemplo, si un tirano mandara a alguien cometer una acción denigrante, teniendo en su poder a sus padres o a sus hijos y éstos se salvaran si lo hacía y perecieran si no lo hacía—, es dudoso si debe llamarse involuntario o voluntario. Algo semejante ocurre tam-

6. *Gran Ética*, p. 70.
7. *Ética a Nicómaco*, p. 32.
8. *Id., id.*

bién cuando se arroja al mar el cargamento en las tempestades: en términos absolutos, nadie lo hace de grado, pero por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los que tienen sentido. Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que son preferibles en el momento en que se ejecutan, y el fin de las acciones es relativo al momento. Lo voluntario, pues, y lo involuntario se refieren al momento en que se hacen; y se obra voluntariamente porque el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano el hacerlas o no. Son, pues, tales acciones voluntarias, aunque quizás en un sentido absoluto sean involuntarias: nadie, en efecto, eligirá ninguna de estas cosas por sí mismo.»

«Por esta clase de acciones los hombres reciben a veces incluso alabanzas, cuando soportan algo denigrante o penoso por causas grandes y nobles; o bien, a la inversa, censuras, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por un motivo baladí es propio de un miserable [...]. Hay quizá cosas, sin embargo, a las que no puede uno ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos [...]. En ocasiones es difícil discernir qué se ha de preferir a qué, y qué se ha de soportar mejor que otra cosa.» [9] Cosa extraña en Aristóteles, «avaro de palabras», inmediatamente después vuelve a la carga para resolver el mismo problema: «¿Qué acciones, pues, se han de llamar forzosas? Sin duda, en sentido absoluto aquellas cuya causa están fuera del agente y en las que éste no tiene parte alguna; las que por sí mismas son involuntarias, pero en ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son elegidas y tienen su principio en el agente, si bien son involuntarias por sí mismas, en ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son voluntarias. Se parecen, sin embargo, más a las voluntarias.» [10]

Aristóteles resume así el análisis y la descripción del fenómeno. Decimos descripción y análisis puesto que aquí no hay definición alguna. Aristóteles sabe definir el acto puramente heterónomo al igual que el autónomo. Pero se contenta con analizar y describir la autonomía y la heteronomía relativas sin definirlas. Se tiene la impresión de ver muy de cerca de qué modo la materia de la realidad objeto de observación,

9. *Id.*, pp. 32-33.
10. *Id.*, p. 33.

de la moral real, va entrando en el pensamiento del Estagirita, amplía sus coordenadas, le confiere un carácter dialéctico, matizando las categorías. El filósofo no hace sino ceder ante esa materia y de esta suerte llega a diluir el absolutismo de las categorías propias.

¿De qué forma relativiza la autonomía y la heteronomía? Una vez más, acentuando la dialéctica de lo individual y lo general. Si se observa una acción dada en abstracto, parecerá ciertamente autónoma. En realidad, si abstraemos las circunstancias y las posibilidades, la causa de la acción nos parecerá que, en efecto, reside en el hombre y su acción, por consiguiente, se nos antojará autónoma. ¿Es posible, con todo, hacer abstracción de las circunstancias? No. En realidad se debe tener presente el valor general del acto (su valor desde el punto de vista de lo general). Debe examinarse si el hombre obraría del mismo modo sin la coacción de las circunstancias. Si es así, el individuo debe aceptar totalmente la responsabilidad, sin tener en cuenta para nada el carácter positivo y negativo del fondo axiológico de la responsabilidad. Si no es así, si hay contradicción entre la posibilidad ofrecida por el caso concreto y la posibilidad general y media, el acto se «parece» al acto autónomo y es, pues, relativamente heterónomo...

En este caso, la responsabilidad es sólo parcial. Esta distinción me parece totalmente válida, tanto desde el punto de vista científico como del de los imperativos sociales prácticos. En efecto, si un hombre realiza un acto bajo la presión de circunstancias ineludibles, que no hubiese cometido jamás sin el peso de éstas, está influido por una causa exterior que, en la media social, no opera normalmente. Ha aparecido una causa exterior que, no siendo «normal», destruye la armonía relativa del individuo y del imperativo externo, transformando el acto en heterónomo y menguando la responsabilidad del agente. Esta definición en materia axiológica es aceptable desde el punto de vista de los imperativos sociales, puesto que el individuo que comete un acto reprobable influido por circunstancias insoslayables y en condiciones «anómalas» podría ser, en condiciones normales o medias, un ciudadano honrado y estimado por la sociedad. Al mismo tiempo, el que actuase del mismo modo en condiciones normales sería un hombre peligroso desde el punto de vista de la media social: debe responsabilizársele al máximo y castigársele. Diciendo, pues, que la autonomía amortiguada por circunstancias coadyuvan-

tes sólo «parece» autonomía, el filósofo hace una profesión de fe relativista.

La genialidad de Aristóteles consiste, sin embargo, en que para él la relatividad de la autonomía no es sólo una cuestión formal (como arguyen muy a menudo —si bien de diversa manera— el cristianismo y su negación, el materialismo burgués). No acepta la separación entre la amplitud de la autonomía y su valor de base. En realidad, se pregunta: ¿es igual de bueno, igualmente moral, el mismo acto cuando la autonomía aumenta o se reduce? La respuesta es negativa. Sería como si un acto que en condiciones de mayor autonomía es una ignominia, en caso de una autonomía menor fuese honesto y loable. Se da también el caso de que el mismo acto no sólo puede ser, en condiciones de menor autonomía, perdonable y excusable, sino también insensato y condenable en caso de autonomía mayor. Una autonomía mayor o menor no significa, pues, un campo de acción más o menos amplio, si bien ejerce aquélla, de todos modos, una influencia sensible sobre al carácter mismo de la elección. Señalar los límites —muy variables— de esta verdad constituye un hecho genial. Recordemos lo que nos decía: «Hay quizá cosas, sin embargo, a las que no puede uno ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos.» [11] El ejemplo que cita para sostener esta afirmación (a propósito de una obra de Eurípides) es que no se puede matar a la propia madre sin un condicionamiento o efecto coactivo.* Hay actos —en consecuencia— que en condiciones de autonomía limitada no pueden ser ni relativamente buenos ni admisibles o dispensables. Y el filósofo añade, después de haber citado el ejemplo extremo del *matricidio*, que «*en ocasiones es difícil discernir qué se ha de preferir a qué*».[12]

La vida, los conflictos reales ofrecen numerosos «casos dudosos» del tipo en que la admisibilidad y el contenido de la acción en condiciones insoslayables son muy ambiguas. Sólo la frónesis, el sano discernimiento de la situación, puede indicar el camino a seguir, si éste es posible. El filósofo da muestras de su categoría de pensador superior en el momento en que admite e indica esta ambigüedad y la necesidad de la ambi-

11. *Id.*, p. 33.

* Las palabras de Aristóteles son todavía más contundentes: «Así, resultan evidentemente ridículas las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre.» *(N. de los TT.)*

12. *Id.*, *id.*

güedad, y renuncia a aplicar de manera tajante las categorías de la autonomía y de la heteronomía a la infinita riqueza de la vida.

Quisiera añadir a las anteriores dos citas nuevas, muy características, de la *Moral a Eudemo*: «Siempre que se trata de cosas que depende de nosotros el hacerlas o no, desde el momento en que se hacen, aunque sea no queriéndolas, se hacen libremente y no por fuerza. Respecto a las cosas que, por lo contrario, no dependen de nosotros, puede decirse que existe una coacción, si bien no una coacción absoluta, puesto que el individuo no elige lo que hace precisamente, sino sólo el fin en cuya consecución obra. Diferencia que merece tenerse en cuenta.» [13] Y esta otra: «Podría creerse que hay fuerza y coacción más bien cuando hacemos algo por no experimentar un dolor demasiado fuerte que cuando sólo obramos por evitar uno ligero; como también cuando obramos por evitar un mal cualquiera más bien que cuando lo hacemos para proporcionarnos un placer.» [14] Con lo que viene a plantearse una cuestión importante: el hombre que se encuentra en circunstancias apremiantes, ¿puede haber contribuido en alguna medida a la aparición de las mismas? El hombre que marcha voluntariamente a la guerra tiene mayor responsabilidad, si cae prisionero, que aquel otro que fue por la fuerza. Si el primero no se comporta con valentía, su culpa será más grave —siempre que la guerra sea justa— que la del otro. El marino, que ha elegido el oficio de navegar, tiene la obligación de ser más valiente ante el peligro que el pasajero. Si no piensa sino en salvar la propia vida, hay que culparle mucho más que al pasajero que hace lo mismo. Queda claro, pues, que el filósofo considera que cuanto mayor fue la contribución del individuo a la formación de las circunstancias apremiantes, en menor grado serán estas últimas una limitación de su autonomía. Con todo, simplifica un poco las cosas cuando afirma que incluso en este caso podemos hablar de autonomía pura.

Su otro gran descubrimiento es el de la posibilidad de calcular lo apremiante de las circunstancias mediante el análisis de la relación concreta entre el medio y el fin. Por ejemplo, si en medio de peligro acuciante se engaña a alguien con el propósito de huir, el caso ha de juzgarse de manera distinta del caso en el que el objetivo sea el engaño mismo. Es

13. *Moral a Eudemo*, p. 152.
14. *Id., id.*

cierto, según vimos en la cita tomada de la *Ética a Nicómaco*, que hay medios que ningún fin hace aceptables. Al mismo tiempo, cabe sostener que el acto es perdonable según sean los objetivos. Una cosa es caer en culpa por huir de la tortura y otra distinta es incurrir en ella por procurarse placeres simplemente.

Se afirmó, asimismo, que Aristóteles considera autónomo todo acto generado por el deseo (al igual que todos los actos generados por impulsos). Esta tesis se desarrolla con argumentos de interés fundamental. Es un problema que trata de resolver en la *Ética a Nicómaco* mediante dos enfoques: el primero, previo a abordar la cuestión de la ignorancia, el segundo, después de abordada. Y dice: «Si alguien afirmara que lo agradable y hermoso es forzoso, porque nos compele y es exterior a nosotros, todo sería forzoso para él, ya que es por ello por lo que todos hacen todas las cosas. Además, los que actúan a la fuerza y contra su voluntad lo hacen con dolor, y los que actúan movidos por lo agradable y lo hermoso, con placer; y es ridículo echar la culpa a lo que está fuera de nosotros y no a nosotros mismos, que tan fácilmente nos dejamos cazar por ello, y atribuirnos las acciones hermosas, pero imputar las feas al placer.» [15] Para añadir más adelante: «¿No hacemos voluntariamente ninguna de las acciones provocadas por el apetito o el coraje, o es que realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente? ¿No sería ridículo, siendo una sola la causa? Pero sería igualmente absurdo llamar involuntario a lo que se debe desear, y debemos irritarnos con ciertas cosas y apetecer otras, como la salud y la instrucción. Parece también que lo involuntario es penoso y agradable lo apetecible. Pero además, ¿en qué se distinguen, en cuanto involuntarios, los yerros calculados de los debidos al coraje? Unos y otros deben rehuirse, y las pasiones irracionales no parecen menos humanas, de modo que también las acciones que proceden de la ira y del apetito son propias del hombre. Por lo tanto, es absurdo considerarlas involuntarias.» [16]

Muchos de los argumentos son convincentes y aceptables. Por ejemplo, cuando demuestra que es absurdo considerar voluntarias las buenas obras y atribuir la responsabilidad de las malas a factores exteriores. Y es absurdo porque los actos

15. *Etica a Nicómaco*, p. 33.
16. *Id.*, pp. 34-35.

surgidos de la reflexión dotada de sentido proceden asimismo de factores exteriores, a saber, de las posibilidades y de los objetivos reales que actúan sobre la conciencia humana, tanto si ésta los reconoce como si no. Lo mismo ocurre con el deseo, que influido por factores externos puede generar o no un acto. El filósofo tiene razón cuando reivindica la naturaleza humana del deseo y nos remite al hecho de que éste coincide con el deber y, por lo tanto, puede ser tan positivo como negativo por lo que atañe al contenido de valor. Del mismo modo, estamos de acuerdo con la conclusión; aunque consideramos unilateral y monolítico un aspecto importante de su demostración.

Tras vincular el acto voluntario o involuntario con lo agradable y lo desagradable, sostiene que el acto que surge del deseo no puede ser involuntario, aunque sólo fuese en virtud de su carácter agradable, mientras que todos los actos involuntarios son siempre desagradables. Sin embargo, no siempre sostiene este argumento con idéntica perseverancia. Recordemos aquella pregunta de si era cierto que no realizábamos nunca voluntariamente los actos inducidos por la concupiscencia o la cólera. Si paramos mientes en el «nunca», se diría que se trata de casos en que el acto generado por el deseo o la cólera no es involuntario, o no lo es en parte, es decir, en esencia. Pero entonces debe ir acompañado de una sensación desagradable. Pues bien, según Aristóteles, un acto surgido a instancias del deseo no puede ser agradable. Esto significa que en este punto concreto sus principios y observaciones se contradicen.

Por lo que afecta a lo agradable y lo desagradable (deseo y coacción), olvida de manera más bien simple la relatividad de la autonomía. Olvida que el acto procedente de un mismo deseo puede ser voluntario y al mismo tiempo involuntario, que puede ser agradable al tiempo que desagradable. ¿Puede concebirse que un observador tan sutil como Aristóteles no se haya dado cuenta de que un acto surgido en un arrebato de cólera pueda ser al mismo tiempo agradable y desagradable y que lo mismo pueda aplicarse —aunque en diferente medida— a los actos surgidos del deseo? ¿Es posible que haya ignorado que la sensación agradable de ese acto consecuencia del deseo no puede mezclarse necesariamente con la sensación opuesta salvo en el caso de que toda nuestra conciencia entera considere este deseo justo y legítimo? ¿Que la relatividad de nuestra autonomía se manifiesta en la relación

con lo general, con el factor general, y no en el ámbito de lo particular?

No hay duda de que no lo advirtió. Para Aristóteles, la relatividad de la autonomía no se aplica más que a la relación entre circunstancias e individuo. Se excluyen de ella los conflictos interiores de la conciencia humana. Tiene razón cuando afirma que no hay diferencia, en principio, entre la naturaleza voluntaria del acto debido al deseo y la del acto generado por la reflexión. Pero no advierte que si una cosa coacciona nuestros deseos sin coaccionar al mismo tiempo nuestra conciencia, el carácter autónomo del deseo se relativiza, asimismo, en su relación con la conciencia (con lo que tenemos una sensación tan agradable como desagradable). Por el contrario, si nada coarta nuestros apetitos, la autonomía de nuestra conciencia en relación con esos apetitos es relativa y nuestras sensaciones serán de nuevo agradables y desagradables al mismo tiempo. Resolver los conflictos interiores no produce casos «puros» más que en contadas ocasiones, a saber, una alegría pura y auténtica proporcionada por el acto en cuestión; no menos raramente nos hace experimentar sensaciones sólo desagradables la heteronomía como consecuencia de nuestros actos.

No queremos ni podemos solucionar aquí este problema. Nuestra intención era señalar únicamente la insuficiencia de la solución propuesta por Aristóteles y localizar el origen de su error. En realidad, se trata de uno de los pocos errores que pueden remontarse a la tesis de la contradicción que su lógica elabora.

La tesis de la contradicción la aplica con el mayor rigor no sólo en el plano de la lógica, sino también en el terreno propio de la ontología, generalización que suele ser fecunda, aunque en nuestro caso concreto conduce a ejercer violencia sobre la realidad.

En efecto, en la *Gran Ética*, el carácter autónomo del deseo, la monolítica contradicción entre sensaciones agradables y desagradables, se deduce directamente de este principio lógico fundamental. He aquí lo que dice a propósito del análisis de la posibilidad de ser injusto con uno mismo: «¿Cómo puede ocurrir, en efecto, que alguien, a un mismo tiempo, tenga más y tenga menos, y que obre simultáneamente alguna cosa voluntariamente y sin querer?» [17] Y, asimismo, lo que

17. *Gran Ética*, p. 116.

leemos en la *Moral a Eudemo*: «Pero si es imposible obrar voluntariamente e involuntariamente en el mismo momento y respecto de la misma cosa, puede decirse que lo que conforma la voluntad es más libre que lo que conforma con el apetito y la vehemencia.»[18] Por este motivo le es muy difícil solucionar el siguiente problema: el acto realizado o por intemperancia o con templanza, ¿es voluntario o no? En realidad, si se obra con templanza se domina el apetito (que es voluntario) y, por consiguiente, el acto es involuntario; al propio tiempo, sin embargo, es voluntario, puesto que el intelecto de quien actúa y determina la templanza es autónomo. Si uno obra sin templanza rebasa su decisión racional —que es voluntaria— en virtud del deseo, que, a su vez, si bien es voluntario, desde este punto de vista se convierte en involuntario. Paralelamente, puesto que el deseo domina sobre aquélla, la decisión fruto de la reflexión autónoma se vuelve, también desde esta perspectiva, en heterónoma. Según Aristóteles, esta aporía contiene contradicciones inadmisibles (por cuanto afirma y niega en la misma proposición). Como pretende resolver ese dilema, el absurdo lo obliga a plantear una solución extrema. Afirmará, por lo tanto, que en el caso en que se actúa según el deseo, esto es, con intemperancia, se actúa según un apetito autónomo ante el que hay una razón heterónoma. Cuando se obra con templanza, el deseo será heterónomo y autónoma la decisión racional. En efecto, en el primer caso, el acto no procede del apetito y en el segundo, tampoco de la razón. En los dos se experimenta una sensación «pura», agradable. Pero, ¿existen las dos posibilidades mencionadas por Aristóteles? Por supuesto. Pero no se trata sino de dos casos extremos entre los que se despliega una infinita variedad de casos intermedios.

* *

En los actos involuntarios no entran sólo aquellos que se realizan por coacción, sino también los cometidos por ignorancia. Que la ignorancia podía inducir al hombre al delito, a pesar de su deseo, su intención y su carácter, era un fenómeno ampliamente conocido y tratado en el Ática clásica. Pero mientras que los grandes autores trágicos situaban en su justo lugar a la ignorancia, en tanto que motivo de la acción, y la

18. *Moral a Eudemo*, p. 147.

consideraban una de las causas (y no la única) del delito (sin tener en cuenta, por lo demás, todos los tipos, sino simplemente algunos), Sócrates y Platón adjudicaban, en el fondo, todos los delitos a esta situación de precariedad. Si la virtud es totalmente comunicable, como sostiene Sócrates, todos los delitos proceden de la ignorancia y nada más que de ella, en el sentido de que la ignorancia significa aquí la carencia de conocimiento del concepto de «bien». Por otro lado, si la contemplación de la idea es la condición necesaria de la vida virtuosa, el delito conduce de nuevo a la ignorancia, puesto que la mayoría es incapaz de alcanzar el conocimiento, a saber, la contemplación de las ideas; por consiguiente, el conocimiento consiste en el conocimiento de la idea del bien supremo. Al analizar la conciencia como una estructura única y al admitir que la autonomía —la moral— no pertenece sólo a la parte consciente o cognoscitiva del alma, Aristóteles rectifica con acierto, en el plano de los principios, el concepto de ignorancia que sostuvieran sus antecesores. Se llega así, pues, a considerar que el mal y el bien no emanan del conocimiento, si bien este último se presenta en concomitancia con aquéllos. Por ello, el delito puede proceder de partes del alma inferiores al conocimiento, pero no evitar su mediación: pueden provocarlo, asimismo, diferentes formas del conocimiento (según sea capaz la frónesis de encontrar o no el justo medio).

He aquí por qué Aristóteles llegó a captar de manera más compleja y profunda que sus predecesores el problema de si la ignorancia es la causa del delito y, de ser así, en qué medida lo es. Se proponía averiguar si la ignorancia es voluntaria: «Cuanto se hace por ignorancia no es voluntario, y es involuntario lo que se hace con dolor y pesar. En efecto, el que hace una cosa cualquiera por ignorancia, sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no lo hacía a sabiendas, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar.» [19] Y acto seguido añade: «Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer [...]. El término "involuntario" pide emplearse no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario [...], sino la ignorancia concreta de las circunstancias y el objeto de la acción. De estas cosas dependen, en efecto, tanto la compasión como el perdón, puesto

19. *Ética a Nicómaco*, p. 33.

que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, por lo tanto, determinar cuáles y cuántas son; quién hace y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento, y en vista de qué, por ejemplo, de la salvación, y cómo, por ejemplo, serena o violentamente. Ahora bien, todas estas circunstancias, a la vez, no podría ignorarlas nadie que no estuviese loco.»[20]

El haber hecho hincapié en el carácter voluntario o involuntario de la ignorancia viene a significar una clara respuesta al problema de cuáles son los delitos que pueden atribuirse a la ignorancia y, en consecuencia, absolverse total o parcialmente. Aun cuando ignoremos lo que es malo y lo que es bueno, nuestro acto sigue siendo voluntario y somos por entero responsables del mismo. En efecto, la ignorancia respecto de estas cuestiones obedece al carácter y al hábito que moldean al individuo en su totalidad. Por ejemplo, si uno considera justo matar a su amigo para robarle el dinero, la «ignorancia» es entonces voluntaria, está en función de la personalidad de quien actúa. Las personas, por lo general, saben demasiado bien lo que es justo e injusto en ese caso. Si alguna lo ignora es culpa suya, puesto que su ignorancia está en función de su carácter particular. Esta perspectiva permite condenar ciertas actitudes morales impuestas por una clase o un estrato social concreto. Clitemnestra creía tener derecho a matar a su marido, que a su vez había sacrificado a la hija de ambos. Era una equivocación, una equivocación inevitable en un momento determinado de la historia universal porque Clitemnestra representaba un tipo de moralidad periclitado y era, por consiguiente, un personaje trágico. Por otro lado, su delito no se puede perdonar con el pretexto de que ignoraba que en el mundo dominaba ya otra moral, pues había aceptado con todas las consecuencias sus concepciones caducas y, por lo que a su necesidad afecta, estaba «equivocada». Se le imputará, en consecuencia, el delito, sin atenuantes además, por ser su acto —relativamente— voluntario. El criterio aristotélico nos sirve para determinar la validez de la relación entre moral de clase y moral individual. Si uno participa de los juicios morales medios (las «equivocaciones») de una clase en trance de extinción, sus actos son voluntarios en menor medida que los de aquel que pone en práctica esos mismos juicios con talante taxativo. Por otro lado, Aristóte-

20. *Id.*, p. 34.

les no aplicó su teoría a este género de casos. Habiendo afirmado una moral homogénea en conjunto, y tras considerar su propia moral como la única válida y justificada, toda desviación de la moral media constituye para él una desviación de lo particular, un defecto de carácter. Al mismo tiempo, no podía imaginar sino desviaciones negativas. La posibilidad de apartarse de las normas generales para acceder a ideas, juicios y actos de valor superior sólo es exclusiva de los períodos y estructuras sociales dinámicas, preñadas de futuro. En la época de Aristóteles no existían ni podían existir estas desviaciones positivas que, por el contrario, serán un tema básico del Renacimiento.

Si la ignorancia del bien y del mal es (relativamente) voluntaria y, por consiguiente, no es causa del delito, sino que representa tan sólo una de sus formas de manifestarse, únicamente el error involuntario puede considerarse causa del delito en cuestión. Y consiste en ignorar las circunstancias (las relaciones del bien). El ejemplo que nos propone Aristóteles es el siguiente: si uno arroja a otro una lanza afilada creyéndola roma y le provoca la muerte, se encuentra en una situación de ignorancia respecto del instrumento y, en consecuencia, su acto es (relativamente) involuntario. También Edipo obró de este modo sin querer, puesto que ignoraba los vínculos existentes entre él y las personas con quienes entró en contacto. Era ignorante de esa relación concreta. En casos tales, el acto no está en función del hombre, ya que el individuo particular sabe lo que es bueno y lo que es malo, mejor aún, no tiene ninguna intención de cometer una mala acción. Su acto es, por lo tanto, en mayor o menor medida, excusable. (Y hacemos esta precisión porque Aristóteles, al igual que el viejo Platón cuando desarrollaba su teoría del derecho, también tuvo en cuenta las consecuencias del acto.)

En este punto tiene razón. El error que se manifiesta en un acto involuntario, del mismo modo que el delito originado por la ignorancia, es realmente perdonable. Y no la tiene menos cuando distingue algunos niveles de involuntariedad en el caso preciso de ignorancia de las circunstancias.

Puesto que el hombre crea en cierta medida las condiciones propias, puede crear al igual, en mayor o menor medida también, la ignorancia de tales condiciones. Puede, pues, ocurrir que el agente sea, en última instancia, responsable de haber ignorado las circunstancias. «Incluso castigan la misma ignorancia si el delincuente parece responsable de ella; así, a

los embriagados se les impone doble castigo; efectivamente, el origen estaba en ellos mismos; eran muy dueños de no embriagarse, y la embriaguez fue la causa de su ignorancia.»[21]

Según el Estagirita, ocurre lo mismo en cuanto a la ignorancia de las circunstancias que en cuanto atañe al conjunto del carácter: una vez que los cimientos se han desarrollado, ya no es posible hacer nada. Por otro lado, hace falta precisar que una ignorancia de esta suerte no viene en principio determinada por ninguna *tyche*. «La causa de la mala acción —sostiene Demócrito— es la ignorancia de la mejor», tesis que nuestro filósofo modifica del siguiente modo: suele suceder que la ignorancia de las circunstancias genere la mala acción.

La ignorancia de lo mejor es, con frecuencia, no la causa, sino la consecuencia del ser, de la esencia, del carácter del hombre y, por consiguiente, también de su delito. Le faltó añadir tan sólo: y de su interés.

2. *LA GÉNESIS DEL ACTO*

Hemos hablado ya de la frónesis, de la «prudencia práctica». El filósofo analiza de manera concreta la forma de actuar de esa prudencia práctica y las etapas por las que lleva a la acción: la voluntad, la deliberación y la decisión. Estos tres momentos que preceden a la acción de forma sucesiva cohesionan el *páthos*, el *éthos* y la *frónesis*. Los dos primeros generan la voluntad y la tercera, que interviene en la deliberación, analiza las posibilidades y las circunstancias. Puede caer bajo el influjo de los impulsos o resistirse a ellos, puede secundar o no las aspiraciones de la moral general. El proceso concluye con la decisión: el hombre excluye cierto número de posibilidades, opta por una sola y emprende su realización.

En el curso del trayecto, el «cómo», la modalidad de la génesis de la acción, se convierte por vez primera en objeto de investigación filosófica. En Platón, la división del alma (precisamente porque se trataba de una división) se abstraía del proceso, del «antes» y el «después», en suma, de la sucesión cronológica. Platón no estaba interesado sino en saber quién

21. *Id.*, p. 39.

determina el hecho. Mientras que el espíritu analítico de Aristóteles vuelve a suprimir los paréntesis y a analizar lo que éstos encerraban mediante una diferenciación: desde el punto de vista del fin —que en este caso es una *enérgeia* cualquiera—, el análisis del proceso, de las etapas sucesivas que pueden coadyuvar u obstaculizar la realización de ese fin, tiene una importancia progresiva. Los ejemplos sacados del mundo del trabajo siguen siendo significativos. Así como en el trabajo analizaba el proceso productivo para explicar las condiciones de realización del producto, en la ética le era necesario seguir el proceso psíquico para explicar las relaciones entre *enérgeia* y objetivo. Si el carácter cronológico del proceso laboral no lo saca a colación, tampoco lo pone en duda en el proceso de contenido ético. En consecuencia, describe el proceso psicológico de la acción en contraste con el proceso del trabajo.

Incluso el método de investigación subraya esa comparación. En efecto, el análisis es retrospectivo. Primero busca la causa inmediata que ha provocado el acto; y la encuentra en la decisión. Pasa luego a buscar las raíces de esta última y las localiza en la deliberación. Por último, encuentra la base de la deliberación en la voluntad. La primera etapa en el tiempo vuélvese la última en el análisis. Partir del resultado y remontarse a las causas constituye un método mucho más posible en una objetivación concreta (la producción de un objeto de trabajo) que en una objetivación con contenido moral, inconcreta además.

La decisión es siempre, para Aristóteles, expresión cabal de la autonomía. Sin embargo, la autonomía constituye un concepto más amplio que la decisión. «A las acciones súbitas las llamamos voluntarias, pero no elegidas.»[22] La elección —preferimos el término «decisión»— no es ni deseo, ni impulso, ni siquiera voluntad (puesto que no tiende al objetivo final). La decisión no es ni siquiera opinión, puesto que con «elegir lo que es bueno o malo», en cuanto a una cosa, no «opinamos, en cambio, qué es».[23] La decisión es un acto electivo encaminado a la acción y precedido por la deliberación. «La elección parece referirse a lo que depende de nosotros.»[24]

Sostuvimos que la deliberación antecede a la decisión:

22. *Id.*, p. 35.
23. *Id.*, p. 36.
24. *Id.*, p. 35.

«¿Se delibera sobre todas las cosas [...]? [...] Pues bien, sobre lo eterno nadie delibera, por ejemplo, sobre el cosmos [...]. Tampoco sobre lo que está en movimiento pero acontece siempre de la misma manera [...]. Ni sobre lo que unas veces sucede de una manera y otras de otra, por ejemplo sobre las sequías y las lluvias. Ni sobre lo que depende del azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco sobre todas las cosas humanas: por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cuál sería la mejor forma de gobierno para los escitas. Porque ninguna de estas cosas podría ocurrir por nuestra intervención; pero deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable.»[25] Y continúa: «Sobre los conocimientos rigurosos y suficientes no hay deliberación [...]; pero sobre todo lo que se hace por mediación nuestra aunque no siempre de la misma manera, deliberamos; por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y más sobre la navegación que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera está más lejos de haber alcanzado la exactitud [...]. La deliberación se da respecto de las cosas que generalmente suceden de cierta manera, pero cuyo resultado no es claro, y de aquellas en que es indeterminado [...]. No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines.»[26] Para concluir: «Ni tampoco [deliberamos sobre] las cosas individuales, como si esto es pan o está cocido como es debido, puesto que es asunto de la percepción.»[27]

El rasgo característico de la frónesis es la capacidad de captar lo particular y de armonizar el ejemplo particular con el imperativo general con vistas a la ejecución de un acto práctico. Si analizamos el proceso de la acción, este rasgo acaba enriqueciéndose con nuevas características. Se ve aquí que la frónesis, en cuanto capacidad de orientación en el ámbito de las posibilidades, es el efecto de la autonomía relativa del hombre. Si el hombre no fuese —relativamente— autónomo, si no pudiese hacer de causa y ser —siempre en medida relativa— el punto de partida de las acciones propias, la deliberación no tendría demasiada importancia en el terreno ético. En ese caso, el hombre no debería hacer otra cosa que asimilar la propia situación al factor general y su acción se volvería igualmente mecánica, por ejemplo, en lo que toca a la caligra-

25. *Id.*, p. 36.
26. *Id.*, p. 37.
27. *Id.*, p. 38.

fía, o bien sería una *dóxa*, sólo dependiente de la certeza o falsedad de la comprobación de hecho. El filósofo vuelve aquí a una relación real. En la sociedad de la comunidad primitiva, donde no podía manifestarse la autonomía relativa, todavía embrionaria, no era imposible hablar de deliberación o de decisión con contenido ético en el sentido del Estagirita. Dada la sencillez del trabajo, ocupaban ambas un espacio muy restringido en el proceso mismo de la producción. Cuanto más mecánico es un trabajo, más subordinado está (sin deliberación) al proceso general del trabajo. No hay que dejarse confundir por el hecho de que en el capitalismo el trabajo enajenado sea el más mecánico. En realidad, desde el punto de vista del proceso de trabajo en conjunto, no desde el criterio del trabajo parcial y enajenado, no sólo son infinitamente amplias las posibilidades de inventiva, sino también indispensables en virtud de la competencia capitalista.

Con la disgregación de la comunidad primitiva y el desarrollo de la autonomía relativa, la deliberación y la decisión se vuelven la expresión más clara y palpable de la autonomía en los terrenos laboral y ético. Cuanto menos se extiendan a casos particulares las normas generales —en el trabajo privado que hace ahora su aparición, así como en el individuo en período formativo—, dado que las normas aportan sólo las coordenadas donde pueden oscilar las objetivaciones de los individuos particulares, tanto mayor será el papel de la decisión. El filósofo, es obvio, no enfoca estos hechos dentro de una perspectiva histórica. Categoriza al hombre de su época en tanto que «hombre en general». Y así como no puede concebirse un solo ser vivo con autonomía relativa, ni siquiera es posible imaginar que haya hombres que no ejerzan su facultad de deliberación y decisión.

Aristóteles estima que la frónesis se sitúa al nivel de lo particular; que depende en parte del hombre. Actúa allí donde el fin objetivo, las costumbres admitidas y los imperativos sociales se aplican a los casos concretos, donde la realización de los objetivos depende de nosotros, donde se puede elegir entre varias posibilidades, entre consecuencias probables, pero no inevitables. Y tiene razón cuando afirma que cuanto menos posibilidades haya, más cerca estará lo probable de lo inevitable, y el papel de la deliberación se volverá secundario en la decisión.

La decisión no puede surgir sino de la deliberación. Pero como actuamos también sin deliberación, bajo el efecto de

los impulsos —dato que el filósofo conocía y admitía—, falta un eslabón en el proceso que conduce a la acción. Ignoramos cómo se puede pasar del impulso simple a la acción y cómo hemos de valorar y denominar este paso en cuestión. He aquí todavía un residuo del racionalismo ético. La ausencia de este eslabón es tanto más curiosa en Aristóteles, que lleva su análisis a límites exhaustivos, cuanto que no olvidó el caso contrario: afirma, en efecto, que no todas las deliberaciones desembocan en una decisión. Hay deliberaciones que, no teniendo por consecuencia una decisión, tampoco se transforman en acto.

El punto de partida de todo el proceso es la voluntad: «Que la voluntad tiene por objeto el fin, ya lo hemos dicho.»[28]

¿Qué es el fin? «Para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malvado, cualquier cosa.»[29] La tesis merece nuestra atención porque señala que, en el camino hacia la acción, no es la frónesis lo que determina en primera instancia el contenido moral de la acción, sino la voluntad que establece el fin. La frónesis no interviene sino en segundo lugar: la deliberación y la decisión apuntan al fin, sea bueno o malo. Sin duda, cae aquí Aristóteles en una contradicción consigo mismo. Recordemos la seguridad con que afirmaba que entre los hombres no se discute nunca el fin (todos los médicos están de acuerdo en el hecho de que hay que curar al enfermo) y es sólo la frónesis, la inteligencia práctica, la que establece las diferencias morales. A partir de este momento, la concepción se modifica. En conformidad con la hipótesis aristotélica por lo demás empíricamente cierta, de que el fin puede ser también malo, podemos suponer, por ejemplo, que hay médicos cuyo fin no es curar al enfermo. ¿Es esto posible? Sí, puesto que podemos imaginar a un médico que, una vez muerto su paciente, haya de heredar de él, o bien que esté más interesado en los honorarios que en los resultados de su terapéutica. Claro que este caso no se corresponde con la idea de médico, a saber, con la «forma» de médico. El mal fin no es sino una desviación del «bien», esto es, de la forma, de la noción de moral. Fue Aristóteles quien descubrió que la acción nociva es objeto de la moral en igual medida que la buena y que el hombre es tan responsable del mal como del bien. Pero como se ocupa siempre del bien, el mal queda como un

28. *Id.*, p. 38.
29. *Id.*, *id.*

aderezo negativo: no presencia, sino ausencia de algo, un desecho de la forma, de la moral propiamente dicha. La ética social general está en la forma del bien y hay personas que se muestran descontentas con ella. Si el fin propuesto es objetivamente malo (imposible por principio) es sólo porque tales personas nacieron así o porque están «depravadas» en el sentido de que su *enérgeia* nociva (a la larga) ha terminado por «corromper» en su caso el punto de partida el fin. A la tesis «el fin de todos los hombres es el bien» se añade la siguiente: «El fin de muchos es malo porque su alma es mala o está "corrompida".» Una tercera tesis culminaría las dos anteriores: «Somos causa tanto del bien como del mal.»

La contradicción insoluble que surge del carácter bueno o malo de la finalidad procede de la misma fuente que la naturaleza abstracta del concepto de fin. Ya hablamos de esto al sostener que los objetivos que incitan a los hombres a la acción no coinciden en la realidad con los fines abstractos del filósofo. El fin del soldado —diría Aristóteles— es combatir (y ser feliz en consecuencia). Pero, en primer lugar, no todos los soldados se plantean el combate como objetivo específico. Los hay que miran hacia fines opuestos. E incluso los que quieren combatir se sienten movidos de manera muy distinta. El uno por la patria, el otro contra los esclavos, el tercero por la soldada, el de allá por la aventura, etc. Los fines generales expresan, pues, en igual medida, los objetivos individuales y los objetivos de clase, esto es, si lo miramos desde el otro lado, constituyen la forma de expresión de esos objetivos. Que se quiera combatir por la patria, contra los esclavos, por la soldada, la aventura, etc.; o que no se quiera combatir a ningún precio, no es una cuestión de frónesis, sino que depende del objetivo. Por otro lado, en la realización del objetivo, al igual que en su determinación, el hombre posee un espacio de actuación. No es sólo la elección de los medios lo que exige reflexión y decisión, sino también la elección misma del objetivo. No sólo los medios y los métodos de realización pertenecen a la esfera de lo particular, sino también al fin. Y la diversidad modal de acceder al valor medio (de que hablaremos más adelante) se explica precisamente en virtud de fines distintos.

Veamos ahora el otro talón de Aquiles de la teoría que enfoca el «camino que conduce a la acción». El fin es siempre absoluto, inmutable, rígido, por encima de los actos. El análisis aristotélico se dirige esencialmente al proceso de su

modificación negativa, de su corrupción. (Claro que la teoría de la catarsis podría dar pie para analizar también el proceso inverso; sin embargo, esa teoría no aparece entre los puntos clave de la ética aristotélica.) Algunos han nacido con un fin perverso y ello se debe a la fatalidad pura contra la que no hay nada que hacer: «A ambos por igual, el bueno y el malo, se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier otro modo.»[30] Ni una sola expresión aristotélica permite suponer la posibilidad de asignarse un fin de tipo más elevado tras haber obtenido uno bueno. Ninguna palabra permite señalar que el hombre que se propone un «buen objetivo» tenga una misión distinta a la de realizarlo sabiamente; nada encontramos, pues, en el Estagirita sobre la posibilidad del progreso moral.

La abstracción e insuperabilidad del fin tienen raíces comunes. Derivan de que la ética que el filósofo analiza era la de una comunidad determinada. Era la ética de una sociedad que no tenía ante sí ninguna perspectiva de evolución real. La economía antigua se encontraba en un *impasse* relativo; su ética, vista en conjunto, no tenía ya ninguna posibilidad de desarrollo. Viviendo estas realidades, pero sin comprenderlas en absoluto, Aristóteles considera los ideales morales de su época como formas «puras» y categorías absolutas. A sus ojos, la moral es homogénea. No hay más que una sola ética, la que él conoce y acepta. No hay más que un solo bien, el que los mejores de la clase dominante de la época —los *megalópsychoi*— reconocen como tal. Pues ni siquiera lo «mejor» puede existir. La ética de Aristóteles refleja un universo cerrado al futuro. La perfección moral, el punto final de la evolución, viene dada como fin en la *megalopsychía*.

Es éste el momento de la ética aristotélica que más extraños ecos nos produce. A causa de ese límite la concepción ética que aparece en los albores del Renacimiento se eleva muy por encima de la suya. La concepción renacentista afirma, en efecto, que no hay bien que no pueda superarse por algo mejor; ni una perfección que no pueda superarse con otra más perfecta todavía. Esta concepción no se detiene en el presente —un presente siempre enajenante y que establece límites precisos— ni estipula compromisos con las concepciones y los contenidos de la moral dominante. Es una concepción que busca siempre un porvenir nuevo y mejor y

30. *Id.*, p. 41.

espera de ese porvenir la purificación de la ética, su realización a un nivel superior;* una concepción para la que —como dice Marx en los *Grundrisse*— lo existente nunca es un «límite», sino cuando mucho una «barrera». Una concepción inconformista e impaciente que no ve en el mal una simple ausencia del bien, sino que comprende incluso la revolución, la revuelta y la negación, y por este camino accede a la comprensión cabal del papel del mal en la historia. Una concepción, en fin, que no considera realizada la perfección del individuo con la obtención del fin «bueno», sino que tiene a esa perfección por un proceso constantemente renovado que no tiene más fin que la muerte.

* *Cf.* un análisis exhaustivo de la ética burguesa del Renacimiento en Agnes HELLER, *El hombre del Renacimiento*, Ed. Península, Barcelona, 1980. *(N. de los TT.)*

VIII. La teoría del valor medio

1. LAS FUENTES DE LA TEORIA

Los conceptos de «medida» y «justo medio» se utilizaban con frecuencia en la Grecia antigua. Siguiendo un orden cronológico aproximado, aparecen en los siguientes ámbitos:

a) en la teoría de la riqueza (desde la perspectiva del consumo),
b) en el mundo social y moral,
c) como parte integrante de la belleza,
d) en el trabajo.

Afirma Schmidt que en la Jonia, el adjetivo *métrios* se refería únicamente a la riqueza, es decir, a su uso juicioso. El hombre templado, el hombre comedido era el que no se mostraba ni muy ávido ni muy ascético; en otras palabras, el que en la época del auge de la propiedad privada sabía administrarla sin violar las normas dominantes de la coexistencia social, aunque siempre manteniendo, y aun incrementando, su fortuna. En principio, el concepto de medida no era ético sino económico. No se refería a los instintos, a las cualidades interiores del hombre, sino a su poder económico y a sus facultades exteriores. Este significado le acompañará siempre (el término tiene en Aristóteles un elemento afín), pero subordinado al contenido moral. La medida pierde progresivamente su sentido de sabia utilización de la riqueza para ir expresando el efecto que ésta, la abundancia o el relativo caudal de los bienes materiales ejercen en la personalidad humana. El concepto de medida se aproxima poco a poco al de templanza. El hombre templado será, por consiguiente, el que sabe contener sus impulsos, el que sabe resistirse si es necesario a los propios deseos; y no sólo cuando la intemperancia puede perjudicar su fortuna, sino también cuando perjudica a la salud o a la dignidad humana. Los que beben o se entregan desmedidamente a la pederastia son objeto de reprobación ante los

griegos de la época clásica, no tanto porque no administren bien su fortuna como porque pierden su dignidad humana, se inclinan a la grosería, se vuelven irresponsables. Ya hemos dicho que la templanza aparece como virtud común porque los placeres de la clase dirigente no conocían el freno de la producción (no tenía ésta, en efecto, necesidad de crecientes inversiones con vistas a la acumulación), sino sólo el autodominio. La templanza en los placeres se convirtió en una de las normas éticas supremas de los griegos.

La idea de que la dignidad humana puede mantenerse no abandonándose con exceso a los placeres sin renunciar, pese a ello, a lo agradable que al tiempo sea bueno y bello, jugaba un papel importante en el pensamiento ático. El racionalismo ético presuponía tácitamente la existencia de hombres templados. En efecto, los que poseen la *metriótes*, los *métrioi*, son capaces, en virtud de esta cualidad, de recibir la verdad. Los que no la poseen, pasan junto a ella sin reconocerla ni saber nunca lo que es bueno y hermoso. En la *Antígona* de Sófocles, el coro, viendo la violencia de Creonte, exclama: «No hay sensatez en Tebas.» La pasión exagerada equivalía a locura. No menos irracional se consideraba, sin embargo, al que negaba lo agradable, lo que satisfacía los sentidos. En las *Bacantes* de Eurípides, Penteo prohíbe en su ciudad los sacrificios a Baco. Pero con esto veta, asimismo, el vino y el amor. El dios del vino y el amor carnal lleva a cabo entonces una terrible venganza. Hace perder la razón a Penteo, lo convierte en loco furioso y permite que muera a manos de su propia madre.

El imperativo de la «medida» ante las pasiones se convirtió en norma absoluta. La manifestación de los sentimientos pasaba por algo vergonzoso. La grandeza de ánimo de Pericles era recordada por los ancianos porque no había derramado una sola lágrima el día en que perdiera a su hijo más querido.

Del mismo modo, se desaprobaban las manifestaciones de alegría demasiado vivas, como por ejemplo la risa estrepitosa. Por otro lado, dato importante en mi opinión, las lágrimas y la risa no sólo eran admitidas, sino que, además, se prodigaban abundantemente en las representaciones de tragedias y comedias.

En efecto, en esas manifestaciones se veían expresiones de afecto cara a la suerte ajena, y no en relación con las pasiones propias. Llorar por los males del prójimo era la manifesta-

ción del sentimiento comunitario y no una señal de intemperancia.

La «medida», en cuanto concepto moral, no constituye más que la forma de la relación equilibrada con nuestras pasiones, deseos y demás impulsos. Tiene otra acepción, sin embargo, esta vez directamente social. Desde esta perspectiva, la *metriótes* es una categoría más amplia que la templanza: implica el respeto al prójimo. El hombre templado no comete *hybris*, esto es, no perjudica a su semejante ni de palabra ni de obra. La categoría de medida no se aplica ya, pues, a los deseos, sino a los sentimientos en general: la cólera, la antipatía y la simpatía. Por esto deja de ser pasiva: no significa ya «resistencia», sino intervención, y no sólo influye directamente en la acción, sino también en la reflexión y en el juicio, incluso en la recompensa o el castigo apropiados que ocasionan.

La medida se convierte de este modo en el elemento fundamental de la justicia (la justicia moral y la aplicada por las leyes). Afirmar que se es justo equivale a aplicar, tanto en el castigo como en la recompensa, una justa medida —lugar común, por cierto, en Atenas. Un tema dominante de discusión era el problema de cuál es, en definitiva, la medida justa. ¿Se puede juzgar a los diversos representantes de los diferentes estratos sociales con la misma medida? Por otra parte, nunca se discutía la existencia de una medida de la que no hubiera necesidad de apartarse ni en el sentido del rigor excesivo ni en el de la excesiva indulgencia, so pena de poner en entredicho la seguridad de la ciudad.

Entre los griegos de la época clásica, la categoría de medida era básica incluso en la estética. No tenían por bello sino lo proporcionado. El canon era la formulación de este principio. La misma faz de las estatuas, y no sólo la constitución corporal, se caracterizaba por esta regularidad mesurada. Y por poco templados que fuesen los personajes de algunas grandes tragedias, las tragedias mismas, en cuanto obras de arte, se atenían rigurosamente al principio de la medida. Su construcción era armónica. Eurípides, representante de un mundo en que el papel dominante de la medida se pone en entredicho, remoza artificialmente esa armonía mediante el *deus ex machina*. La *kalokagathía* antigua, la unidad del bien y la belleza tan frecuentemente invocada, se manifiesta precisamente en la medida. Ha llegado, pues, el momento de plantearse la siguiente cuestión: ¿Cuál es el rasgo común de los

conceptos de medida que aparecen en los diferentes campos y por qué la categoría de medida se convirtió en principio axial del mundo helénico de la época clásica y, dentro de ese mundo, también de la opinión dominante ateniense?

Tanto si se refiere a la actitud ante los impulsos cuanto a la acción e incluso a la estética, la medida se basa siempre en una unidad específica de cantidad y cualidad. Se fundamenta en el descubrimiento de que una cantidad determinada de tales o cuales relaciones o sentimientos humanos produce una cualidad particular que es la «mejor», la «más idónea»: toda heterodoxia, toda desviación cuantitativa, en uno u otro sentido, de aquélla comporta la modificación de la cualidad, la quiebra de la unidad de lo bueno y lo bello. Los griegos creían objetiva esta cantidad, dado que su realización era mesurable mediante la satisfacción *ad maximum* de la moralidad socialmente aceptada. Al mismo tiempo, la consideraban una cantidad subjetiva, puesto que todo individuo debe buscar y encontrar por sí solo, en toda situación concreta, ese punto nodal.

De este modo, la medida no representó nunca un medio cualquiera, y menos todavía nada relacionado con el *aurea mediocritas*. No podía expresarse geométricamente. El individuo tenía que captarla subjetivamente porque la moral social le permitía, dentro de los límites convenientes, un campo de acción relativamente libre. Los que no «atrapaban» la medida hacían mal uso de su campo de acción y, aun cuando no sobrepasaban los límites dados, transgredían la moral dominante. Si un individuo sobrepasaba, por presión de cualquiera de sus pasiones, por las aspiraciones o los actos que le eran propios, el límite establecido para la realización de los valores morales de una sociedad dada, el motivo radica en que no había encontrado la medida, aunque esta extralimitación se diera desde el punto de vista subjetivo, no ya en el sentido del mal, sino del bien. Los héroes de las grandes tragedias no representaban ideal alguno para los atenienses. El Prometeo de Esquilo, por ejemplo, no respetaba la medida en su apasionado amor a los hombres: todos los mensajeros, entre ellos el mismo Hermes, expresan esta acusación contra el heroico titánida. No hace falta mirar la obra de Esquilo con ojos actuales. Goethe o Shelley vieron en Prometeo un héroe que siempre tuvo toda la razón. No era éste el caso de Esquilo. En su opinión, Prometeo no es, en realidad, inocente, no sufre la cólera de los dioses con total injusticia.

El delito (como piensan equivocadamente los dioses) no consiste en el acto y en su contenido, sino en el desafío a los dioses, en no haber escuchado el parecer ajeno, en perseverar con soberbia en la pasión individual y en la creencia de que la pasión está justificada. En la segunda tragedia del ciclo, Prometeo reconoce su error y termina en la armonía y el equilibrio entre dioses y titanes. Idéntica es la concepción supuesta en la *Electra* de Sófocles. No niega éste la grandeza de su heroína, pero considera injusta su pasión arrolladora. El desenfreno se expresa en la impaciencia hacia su hermana y, en fin, en la escena en que incita al crimen al hermano recién encontrado. También aquí se trata de la idea, asimismo de Sófocles, de que la actitud de Electra es justa y legítima, pero la forma, la pasión absoluta y desenfrenada, es absurda e inútil. En la heroína de Sófocles hay un algo de anómalo a que el lector de hoy, que no vive en la atmósfera de la «medida», no presta ni siquiera atención.

La función de juez moral de la «medida» se vincula con la estructura social e ideológica de Grecia y especialmente del Atica. El callejón sin salida en que se encontraba la producción influye de tal modo que la relación con el consumo se convierte en el problema central de la actitud humana. Es así como la templanza acaba por considerarse una categoría fundamental. Desde el momento en que las necesidades de la producción no ponían límites objetivos a las posibilidades de satisfacer las necesidades humanas, la aplicación de una medida moral, subjetiva, a la satisfacción de las mismas, hízose necesaria. Ya hemos dicho que este tipo de medida apareció básicamente en la Jonia, donde la riqueza económica era considerable y donde la templanza en el consumo hacía mál falta que en ninguna otra parte.

La categoría jónica de la templanza no había jugado nunca un papel primario en Atenas. En el cuadro de las virtules, establecido primero por Platón y luego por Aristóteles, ocupa un lugar bastante insignificante. Al mismo tiempo, es aquí donde el concepto de medida activa, que regula el comportamiento del individuo, se desarrolla de la manera más absoluta. En efecto, este concepto de medida se origina en la igualdad relativa de las riquezas y en la rígida vida comunitaria. La primera hizo de la medida una norma en el campo de la riqueza relativa a la adquisición y administración de los bienes, mientras que la segunda transformó ese concepto en el hilo conductor de la moral comunitaria. Nada más natural. La éti-

ca dominante de la comunidad se codifica en las reglas y costumbres de la misma. El individuo tenía que actuar dentro del marco de esta ética, a saber, de acuerdo con las necesidades e imperativos morales generales de la comunidad. En la medida en que sus opiniones, sus principios, sus actos y pasiones expresaban las opiniones, actos, etc., de la comunidad, podía decirse que respetaban la medida. Eran buenos y hermosos porque expresaban mediante lo particular los valores y las necesidades generales, y la ocasional desviación de éstos apenas si se advertía. Mantener la medida en todo significaba, pues, atenerse a la moral social en el marco de la propia particularidad. Aquel cuyas pasiones tomaran una dirección y unas proporciones que sobrepasaran lo admisible y comprensible era un «incontinente», quedaba excluido de la comunidad, castigado. Ésta era la base moral del ostracismo, mecanismo jurídico característico. Eran castigados con el ostracismo, desterrados de la ciudad, no los que hubieran cometido un delito, no los que hubiesen ofendido a la comunidad por el contenido de su acto, sino los inmoderados cuyas iniciativas personales (las pasiones) rebasaban los límites admitidos por la comunidad y que, por ello mismo, según los atenienses, se inclinaban a la tiranía. Esta inclinación no puede comprenderse, sin embargo, ni siquiera desde el bonapartismo moderno. Los antiguos griegos consideraban tirano al que sobrepasase con sus iniciativas y aspiraciones (aunque éstas estuviesen refrendadas por un *páthos* subjetivamente bueno) lo generalmente admitido por la comunidad y que, elevándose por encima de ella, y a su pesar, pretendiese alcanzar los propios objetivos.

Dado que la comunidad tenía un contenido de clase, las ambiciones de los sospechosos de aspirantes a tiranos por fuerza debían de tener uno. El aspirante a tirano no tenía por qué estar necesariamente en oposición con la clase o estrato que lo había desterrado. Podía muy bien representar las mismas pasiones y aspiraciones de ésta, aunque podía representarlas de manera «exagerada», no admitida ni comprendida por la comunidad. El ostracismo constituía un acto jurídico necesario en la democracia directa y la *hybris* del condenado se llamaba siempre «exceso». Los que no comprenden tales «injusticias» del pueblo ateniense probablemente ignoran este mecanismo jurídico y moral. ¿Tenían razón los atenienses al desterrar a sus máximos representantes cuando éstos eran «exagerados»? La tenían, en efecto, desde el punto

de vista del interés y la moral comunitarios. Cuando la no observancia de la medida expresa la actitud de quien se sitúa fuera de la comunidad, hay que castigar el «exceso».

No hay duda de que en el proceso de disgregación de la sociedad ática, período donde se desarrollan, no lo olvidemos, la individualidad y la moralidad, el concepto de medida se va haciendo cada vez menos estable. El motivo de la condena de Sócrates y de los sofistas fue, entre otras cosas, haber atentado contra la medida. Es cierto: si alguien puede ser acusado de faltar a la medida en el sentido de despreciar los valores tenidos por válidos entre la opinión dominante, ése es Sócrates. Sólo que, en la época de la disolución, el valor moral de la medida se había vuelto muy problemático. Con Sócrates como héroe principal no se habrían podido escribir tragedias sobre el «equilibrio» como las que habían tenido por protagonistas a Prometeo y Electra. La esencia de las ideas que aquél representaba era la imposibilidad del equilibrio, una imposibilidad inscrita curiosamente en el hecho paradójico de que, pese a estar en las antípodas de la polis de su época, se sometió sin vacilar a las decisiones de ésta.

En Platón, que, como sabemos, parte de la moralidad absoluta, el antiguo concepto de medida pierde necesariamente su importancia. La medida se torna o puramente subjetiva (a saber, no se refiere a ninguna escala de valores social y moral) o una simple aplicación de los imperativos de la polis (por lo tanto, en sentido totalmente opuesto, la supresión de la subjetividad). Pese a comprender todo esto, Platón no quiere, a ningún precio, abandonar el concepto de medida. La armonía, la belleza, la *kalokagathía* representan tradiciones de las que no quiere deshacerse del todo. Y busca, por consiguiente, un nuevo criterio para la realización del concepto de medida.

Es necesario reprimir los apetitos, las pasiones y todo lo que no provenga de la contemplación de la idea: ésta viene a ser, en suma, la «solución» del joven Platón. Es preciso controlar rigurosamente los impulsos a fin de impedir su multiplicación. El mismo joven Platón, sin embargo, guardián de las tradiciones atenienses, exalta el amor y la belleza, y no se preocupa de la antimonia que con esto se plantea. Como ya hemos visto, en el curso de los años irá tras la solución de esa antinomia, y siempre a la zaga del problema de la medida. En el *Filebo* reconoce la razón de ser y el valor de algunas pasiones. Pero, ¿cuál debe ser la medida de las mismas,

ya que no existe la moral social de la comunidad? Es aquí donde introduce el concepto de *mesótes*, «medio», justo medio. Hasta el momento, medida no significa justo medio. Y no es que jamás se hubiese pensado en definir al hombre templado como el situado en medio de dos pasiones extremas. Pero como la medida se había tenido siempre por una relación cualitativa y cuantitativamente determinada que, en cualquier caso, cambiaba según las situaciones y los individuos, la idea de matematizar el contexto no había llegado a producirse. Más tarde, cuando Platón busque el criterio objetivo de medida creerá encontrarlo en esa matematización citada y llegará a la conclusión de que las diferentes pasiones pueden mezclarse en el ánimo humano según proporciones variables hasta crear el medio, el centro del círculo, el centro geométrico. En Platón, el concepto de medio representa, pues, una analogía científica que sirve de herramienta auxiliar y que le permite mantener la categoría de medida tras el derrumbe de la moral comunitaria.

Las cosas eran muy distintas en el caso aristotélico.

2. *EL PRINCIPIO ARISTOTÉLICO DE* MESÓTES

El estudio del trabajo y la *téchne* contribuyó, a partir del siglo V, a promover el principio de medida con valor universal. En el curso del análisis del trabajo se hace patente la necesilad de tomar una cantidad determinada de una materia y otra de otra para obtener el resultado deseado. Si tomamos de la primera más o menos de lo necesario, el resultado será distinto. La importancia de la cantidad desde el punto de vista de la cualidad es así evidente.

La idea de que la medida específica constituye cierto justo medio en el campo laboral todavía no se había elaborado, por lo menos hasta donde llegan nuestros conocimientos. Puesto que quienes analizaron el trabajo, como Platón anteriormente, no examinaban sino el principio y el fin del proceso, no sabían aplicar aquí el principio del medio. La división proporcional de las partes necesarias es más bien rara en los procesos operativos concretos.

El que el concepto aristotélico de *mesótes* surja del trabajo se explica por el hecho de que el Estagirita, a diferencia de sus predecesores, se remitía al proceso de trabajo mismo

y no a su comienzo o a su fin. En dicho proceso, el objetivo fijado y la simple materia de que se parte (por consiguiente, la forma y la materia) representan dos puntos finales, pero el proceso mismo constituye la transformación de la materia en forma, es la realización del fin (del producto laboral). Pues bien, este proceso, por lo que afecta a la materia y a la forma, es en realidad un medio, no en el sentido geométrico del término (no el centro geomérico), sino en un sentido evolutivo. Es medio porque constituye una mediación.

El concepto de medida alcanza de este modo un contenido que no conocía antes. Se ha convertido en estadio intermedio y, al mismo tiempo, en función mediadora. Aunque no constituye un fin, ya que éste, la forma pura, es uno de los extremos. En esta interpretación, la medida, en tanto que mediación, no es un fin en sí mismo, sino un medio para obtener otra cosa.

La teoría aristotélica del razonamiento lógico se puede remitir, asimismo, al análisis descrito. También aquí constituye el medio un eslabón de importancia decisiva, ya que se diría que es la medida del razonamiento. Este medio, este concepto preciso de medio, es la mediación entre la premisa de partida y la conclusión. Y así como sabemos que la acción es razonamiento del mismo modo que razonamiento es acción asimismo *(enérgeia)*, tal adecuación estructural no es en manera alguna sorprendente.

Tomar el valor medio no constituye simplemente un problema de la teoría ética, sino que constituye la esencia de toda práctica, de toda actividad humana. La tesis aristotélica, ¿es justa o no? Ya lo analizaremos más adelante. Por lo pronto, veamos lo que hay de nuevo en esta fórmulación respecto de la antigua teoría de la *metriótes*.

Mesótes es medio, función mediadora, factor intermedio. ¿Cómo lo explica Aristóteles? ¿Contenía ya la antigua *metriótes* esas implicaciones? La naturaleza intermedia de la virtud significa que está a medio camino entre la particularidad humana y la costumbre social, que transmite el imperativo social a la particularidad y lo realiza en una particularidad dada, permitiendo a ésta fundirse armónicamente con aquél. No hay duda de que el antiguo concepto de *metriótes* contenía ya, de manera implícita, todas estas interpretaciones. El concepto de no superación de la medida significaba también la armonía de lo particular y del valor comunitario. Pero los factores de medianía y mediación no existían más

que de forma implícita. No se tenía conciencia de ellos, ni siquiera necesidad, porque los vínculos comunitarios eran estrechos hasta el punto de que la medida realizaba de manera natural y directa esa unidad, la armonía referida. Desde el momento en que el individuo se vuelve elemento particular y los lazos que lo atan a la comunidad —siempre existente y emisora de normas— tienden a relajarse de manera paulatina, esa relación directa, esa armonía original acaba por entrar en crisis. Aristóteles, que en esta época propugnaba la idea del *zôon politikón*, debía reconsiderar la unidad con conocimiento de causa, por lo menos en el plano teórico. Tenía que descubrir necesariamente el papel mediador, el papel medio de la *metriótes*. Debía comprender que tal mediación no constituye en absoluto una empresa fácil, que el individuo tenía que encontrar siempre con dificultad este eslabón intermedio, cuidando de no equivocarse y ayudándose de la frónesis; que debía, por así decir, luchar por conquistar ese eslabón perdido.

Ya medio siglo antes de Aristóteles la moral se expresaba en la esfera de lo particular. Pero para que un filósofo llegase a esa naturaleza mediadora de la moral y descubriera que pertenece en realidad a la esfera de lo particular, era preciso que lo general y lo individual se separasen —relativamente— y que desapareciese el carácter directo de su unidad. El análisis del proceso de trabajo, junto con otros factores concretos, permitieron a Aristóteles ese descubrimiento.

Estamos, pues, ante un problema que no hacemos sino rozar. Se trata de que en el mundo de las ideas aristotélicas lo particular (la medida, la medianía) a que tiende la frónesis es igual al medio, al factor mediador. Es un último intento de subordinar el conjunto de las acciones humanas y, por consiguiente, de la ética, a la política en sentido lato, a saber, a la acción social. La *metriótes*, el valor medio, la *mesótes*, pertenecen al ámbito de las virtudes. Pero las virtudes no son los fines, sino únicamente los medios para realizar el bien. Aunque, ¿qué es el bien? Es el bien del individuo, más allá del cual y antes que nada está, sin embargo, el bien de la comunidad, de la ciudad. Las virtudes son los medios que permiten alcanzar el bien del Estado. Y ese bien (ese fin supremo) es, por supuesto, universal y no particular.

Al descubrir el concepto de *mesótes*, Aristóteles pretende captar el nivel propio del acto moral, que todavía comprende el bien y el mal, mientras que la *mesótes*, la medida, que cumple los servicios de mediación hacia el bien y el sumo

bien, es idéntica al valor, a la «virtud». Si el hombre satisface «mal» la mediación, si la premisa menor de su silogismo es deficitaria, no cumple con la medianía porque no está en situación de realizar lo universal en lo individual, esto es, el «bien»; y en ese caso no habrá ni armonía ni medida, aunque se haya dado la mediación entre lo individual y lo universal. La *mesótes* adquiere, pues, un significado concreto en el interior mismo de lo particular, en el seno de su papel mediador entre el elemento particular y el elemento universal-social. La *mesótes* es un valor. La teoría de la *mesótes* no es sólo una teoría de la medianía, sino una teoría del valor medio que juega un papel específico en el ámbito de lo particular, del instrumento mediador y del factor intermedio. El problema del valor medio es más concreto que el de la particularidad de la moral. Pero es precisamente esta mayor concreción lo que resulta esencial para nuestro filósofo. El valor medio *en tanto que* modelo, *en cuanto* bien, *en cuanto* virtud, no se refiere a la mediación en general, sino a su contenido y al modo en que ésta se satisface. No todas las mediaciones entre lo general y lo particular son *mesótes*; lo son solamente las mediaciones armónicas basadas en la comprensión justa de la situación concreta.

Debemos analizar ahora este problema capital del pensamiento de Aristóteles.

* *

Tras haber diferenciado a la virtud de las pasiones y las facultades, el filósofo la define como «hábito». «... la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el que ejecuta bien su función propia.» [1]

Sin embargo, ¿qué significa eso de ejecutar «bien su función propia» para la virtud? «En todo lo continuo y divisible —añade— es posible tomar más o menos o una cantidad igual, y esto o desde el punto de vista de la cosa misma o con relación a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y con relación a nosotros, al que ni es demasiado ni demasiado poco, que no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis

1. *Ética a Nicómaco*, p. 25.

como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto de nosotros no ha de entenderse así, pues cuando para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad también será excesiva para el que ha de tomarla, o escasa; para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho.»[2]

Nada más definir el término medio, el filósofo se apresura a concretar la distinción entre el concepto platónico y el suyo. Platón lo aplicaba también a las pasiones. Aristóteles, por el contrario, distingue dos variantes en su concepto. En las relaciones no humanas lo mantiene desantropomorfizado, mientras que en las relaciones humanas descubre un medio no geométrico que procede de la particularidad. A pesar de su carácter trivial, el ejemplo indica que este «respeto de nosotros» no significa una total reabsorción por lo particular, sino, primordialmente, la busca de una universalidad donde la individualidad puede mantenerse. Diez libras de comida son mucho, en efecto (y mucho para todos), mientras que dos son objetivamente poco (poco para todos). Los extremos de lo demasiado y lo demasiado poco expresan así, pues, hechos universales. Por consiguiente, el medio, en cuanto frontera entre lo objetivamente demasiado y lo objetivamente demasiado poco, no puede definirse a expensas del sujeto. Las diferentes propiedades de este sujeto concreto (en nuestro caso la constición física, la fuerza, la mayor o menor práctica del ejercicio) determinan el medio en el contexto preciso. Y el medio es objetivo entonces, ya que si se alcanza se le puede juzgar mediante su objetivación —y en nuestro ejemplo mediante los aciertos del atleta—; pero es al mismo tiempo subjetivo, porque dicha cantidad, y no otra cualquiera, es la que se adapta a nuestro atleta, y no a otro.

Quiero hacer aquí una breve observación. En la antropologización del medio, el filósofo no establece la necesaria distinción entre *téchne* y *enérgeia*. Bien se ocupe de praxis, bien de moral, habla de «término medio respecto de nosotros». Pues bien, en el trabajo, la particularidad desaparece ya al comienzo, tras lo general, y ello de forma mucho más manifiesta que en ninguna otra actividad social y especialmente

2. *Id., id.*

en la moral. Cuanto más social es el trabajo, en menor medida se mantienen las cualidades particulares del hombre en el producto.

En el trabajo, con todo, el nivel superior de la particularidad es siempre más bajo que el nivel inferior del contenido de particularidad de la acción moral. Está claro, por lo tanto, que el error no es fortuito, sino que obedece al hecho de que Aristóteles inscriba en la *téchne* no sólo el trabajo en sentido estricto, sino también el arte. Y en este último, la medida «respecto de nosotros» se da exactamente igual que en la acción con contenido moral.

Incluso el desarrollo de la argumentación demuestra que la teoría del valor medio procede directamente del análisis de la *téchne*. «Y si todo saber lleva correctamente a cabo su obra de esta manera, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras [...], y los buenos artistas, como decimos, trabajan con sus miras puestas en él [...] y [...] la virtud es más exacta y mejor que todo arte, como lo es también la naturaleza, tendrá que tender al término medio. Me refiero a la virtud ética; pues ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso, el defecto y el término medio. Así, en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y, en general, el placer y el dolor, caben el más y el menos; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud. Asimismo, en las acciones caben también exceso y defecto y el término medio.» [3]

El medio, el justo medio, está en relación con lo *álogon*.* Las pasiones de lo *álogon*, según vimos, son más bien indiferentes a la moral. Su valor o inutilidad dependen del rigor con que se manifiestan. Por consiguiente, una misma cosa (idéntica pasión, idéntico *páthos*) puede ser causa de bien y también de mal. Recordemos que las malas acciones se cometen, o porque se teme lo que no se debe temer, o porque no se teme como se debe temer, o bien cuando no se teme cuando se debe. Lo que vale también para las demás virtudes fundamentales, con la única diferencia de que éstas no están en

3. *Id.*, pp. 25-26.
* No lo irracional, sino simplemente lo «incapaz de ser sexpresado en un discurso» *(lógos)*, y que no transmite ningún *significado*. (*Cf. Teet. 238 c* y *Parm. 142 a.*) *(N. de los TT.)*

relación proporcional con el temor, sino con el deseo y el placer.

Gracias a este descubrimiento, a saber, al ligamen entre las virtudes y los afectos, el filósofo concreta definitivamente todo lo que pretende significar en la función moral de la particularidad humana. Según Aristóteles, el mundo de los *páthe* constituye la esfera de la particularidad, sin la que no existe moral alguna, que es precisamente una relación específica de medida de esa particularidad. Es ésta indiferente a la moral; no hay moral innata en nosotros. Al mismo tiempo, sin embargo, a causa de los sentimientos, no es potencialmente indiferente, ya que dispensa de la función reguladora a la moral social, con mayor o menor fortuna, según la fuerza y las interacciones de los diferentes sentimientos. Por ejemplo, que uno haya carecido de impulsos coléricos desde la cuna no constituye por sí mismo un elemento moral. Desde el momento, sin embargo, en que su carácter moderado le permite acceder con mayor facilidad al medio en una circunstancia propensa a la cólera, estará potencialmente en posesión de una particularidad idónea para propiciar la virtud. Subrayamos la importancia del descubrimiento de que la virtud y el vicio tienen el mismo origen. Llega aquí nuestro filósofo —a diferencia de Platón— a la unidad de la individualidad y la conciencia, dando con el hecho de que el sujeto, pues constituye una unidad, puede ser, con las mismas cualidades, un héroe (en virtud de determinadas posibilidades y circunstancias determinadas), mientras que en circunstancias y con posibilidades distintas puede ser un miserable; descubriendo así que las mismas cualidades pueden dar origen a la virtud y al delito, según la medida. Se podrían citar aquí ejemplos más complejos que los de Aristóteles. Se podría recordar a los personajes históricos que, una vez cambiadas las condiciones históricas, no supieron mutar su carácter (el término medio de sus pasiones). La actitud que había representado el término medio hasta el momento no podía cumplir ya esta función. Tales personas «no pertenecen entonces a su época», y pueden incluso engrosar las filas de la reacción. Lo que antaño fuera valor se ha convertido en refugio. Dice con razón el filósofo que lo más difícil es dar con el término medio cada vez que las circunstancias cambian.

Pero incluso Aristóteles omite las dificultades de adaptar la personalidad, las costumbres, el estilo de trabajo, el modo de pensar ya formado según las transformaciones básicas de

las circunstancias. Sólo Maquiavelo y Shakespeare centrarán su reflexión en este problema específico.

Al definir el término medio en virtud de la particularidad de lo *álogon*, el filósofo cae en un error ontológico: considerar las pasiones totalmente particulares. A su modo de ver, todo lo general, a saber, todo lo social, pasa de la frónesis a los *páthe*; la medida es, por lo tanto, el punto donde lo social se cruza con lo individual. Los sentimientos no son ni históricos ni sociales, sino individuales. Su indiferenciación significa al mismo tiempo que no los determina lo social, aspecto tanto más importante cuanto que Aristóteles considera al hombre un *zôon politikón*. La individualidad del hombre es siempre social, en mi opinión, y al propio tiempo, según vimos, se esfuerza por definir el ser social en calidad de concepto ontológico. Pero esta ontología social no es lo bastante profunda, no penetra en el mundo de los *páthe*. Si la moral —la relación con los *páthe*— no resulta afectada, la base misma, la «substancia del alma», queda intacta. Desde el momento en que la esencia del ser social es la relación, todo lo que en el hombre considera substancia y no relación se substrae a la esfera de acción del ser social. No descubre, pues, lo que no puede descubrirse sino con espíritu histórico: que incluso las pasiones más particulares implican en cierta medida el elemento social; que las pasiones del hombre en una época dada no son idénticas a las de un hombre de una época anterior; que la contribución de las nuevas relaciones sociales arraiga continuamente en esta substancia anímica y la transforma. Cierto que los *páthe* poseen también una «raíz» ajena a lo social, que se hunde en el mundo animal del que el hombre ha salido. Pero esta raíz no se manifiesta ya en su forma original en el mundo humano. A partir de Marx, todo el mundo sabe que el hambre que se satisface con cuchillo y tenedor no es la misma que la que se satisfacía con los dedos. Lo que no significa —como diría Aristóteles— que el mismo deseo se haya satisfecho de manera distinta mediante la aplicación de la frónesis a los diversos *éthos* sociales, sino que el deseo no es ya el mismo. Es cierto que el criterio aristotélico de la indiferencia de los *páthe* vale incluso en el cuadro de la concepción marxista. El hambre en sí no es un vicio ni una virtud. Pero si un hombre mata a otro para comérselo, se convierte en motor de un delito; pero si, por el contrario, lleva al hombre a unirse a otros hambrientos y a trabajar todos juntos, se convierte en

motor de virtudes. Y esto vale en general para todas las pasiones. El carácter indiferenciado no implica, sin embargo, que las pasiones no estén socialmente determinadas.

La indiferenciación (frecuentemente relativa) puede caracterizar a pasiones demasiado sociales e históricas. Pero esta idea no se encuentra en Aristóteles. Por ello, lo social no se vincula en su reflexión sino con la esfera de la moral.

No deja de subrayar, con todo, que ciertos sentimientos están socialmente determinados. Pero se refiere obviamente a sentimientos que no resultan indiferentes desde el punto de vista moral. Afirma, por ejemplo, que no hay «más» o «menos» en la envidia o en la maldad, que estos sentimientos son vicios en sí mismos. Los ejemplos que registra pertenecen al grupo de los que van contra la sociedad. El carácter social (socialmente negativo) de estos sentimientos hostiles a la comunidad es evidente. Pero según el filósofo la teoría del término medio no se refiere a ellos. Considera válida, por lo tanto, su teoría del término medio sólo para la substancia humana que considera no social. De este modo identifica, una vez más, la indeterminación con la indiferenciación y limita al mismo tiempo el sentido de su teoría del valor medio a las pasiones básicas que, no obstante escasas, parecen poseer substancialidad.

El carácter justo o reprobable que procede de las pasiones se expresa mediante las categorías de los sentimientos. Cada vez que experimentamos un sentimiento y obramos en consecuencia, nuestra sensibilidad y nuestros actos reaccionan en el marco de las categorías de tiempo, lugar, causalidad, finalidad, relación y modo.

El sentimiento y la acción están presentes en todas y cada una de estas categorías y no hay sentimiento o acción exentos. Por ejemplo, si sentimos miedo, lo sentimos siempre en un momento y en un lugar dados (en el campo de batalla, en el momento de atacar...); el miedo tiene una causa concreta (la posibilidad de la muerte...); un fin concreto (hacernos huir del peligro...); lo sentimos con un aspecto concreto (el temor de perder, con la vida, tal o cual cosa...), y de una forma concreta (con intensidad, con crujir de dientes...). Puesto que existen, los sentimientos sólo pueden darse según las categorías del ser. (Si no se cita la categoría de substancia es porque los sentimientos son substanciales y el medio es la manifestación concreta de esa substancia en las demás categorías.)

Puesto que el contenido de la virtud no depende de la substancia —ésta es idéntica para el bien y para el mal—, aquél dependerá de las otras categorías del ser, de su contenido y proporción. La substancia es estable en cuanto al contenido (placer, deseo, temor, etc.), mientras que las categorías restantes son mudables. Un mismo sentimiento puede darse en lugares, momentos, relaciones, con causas, con fines, con formas diferentes.

Y como el contenido de las categorías es infinito y la posibilidad de relación, por lo que afecta al contenido, es asimismo infinita, la gradación de la manifestación del sentimiento substancial es también, por lo menos en principio, infinita.

El hombre debe llegar al justo medio dentro de esas combinaciones categoriales de los sentimientos. No hay esquema alguno que sea sencillo o único, de tal suerte que pueda aplicarse sin más a la busca del término medio. A éste hay que encontrarlo en todos los aspectos. Y desde el momento en que las relaciones se pueden modificar hasta el infinito, hay que hallar el término medio de cada categoría, un término medio diferente según el caso, según la ocasión. Hay que encontrar el bien en cada circunstancia.

Aplicando la fórmula aristotélica al deseo, hay que desear, pues, la cosa justa en el momento justo, en el lugar justo, por el motivo justo y de la manera justa. En cada caso hay que decidir ante estas categorías. Empresa fácil en teoría, pero que en la práctica es muy difícil. Y lo que complica las cosas es precisamente el hecho de que Aristóteles base su análisis en la expresión «de la manera debida», sin explicar qué significa. El hallazgo del término medio se fundamenta, en todas las categorías, en esa «manera debida». Ahora bien: ¿cuál es esta manera?

Sólo una obra aristotélica nos proporciona un punto de apoyo en lo que atañe a este problema. En la *Moral a Eudemo*, a la expresión «de la manera debida» se añade —a modo de explicación— «según el justo *logos*», lo que significa que la «manera debida» nos remite a la frónesis, esto es, a la aplicación del buen sentido a la categoría concreta de un sentido específico. El filósofo imagina del siguiente modo el proceso que permite alcanzar el justo medio: los sentimientos del hombre se manifiestan en acciones plasmadas en circunstancias concretas. Corresponde a la frónesis analizar todas las categorías y encontrar en ellas, en sus interrelaciones concre-

tas, el punto que pertenece al bien. La frónesis, que se presentaba en la teleología moral como mediadora y bajo el aspecto de la autonomía relativa como deliberación y decisión, se nos aparece ahora con un nuevo aspecto. El análisis de todas las relaciones concretas, a saber, la deliberación, cristaliza en una decisión capaz de aprehender el término medio de los sentimientos en cada categoría. Si la frónesis puede hacer de intermediaria entre el imperativo social y la particularidad, es gracias a su esfuerzo por encontrar siempre el término medio que es, según vimos, la medida de la particularidad según las costumbres y los imperativos de la moralidad dominante, esto es, la manifestación individual del *éthos* social.

De donde debemos concluir diciendo que la *mesótes* aristotélica no se diferencia mucho de la antigua *metriótes* en lo que respecta a su relación con la moralidad dominante. También aquí constituye el marco admitido en el que deben darse las acciones individuales. El término medio representa la aplicación flexible en estos límites a los casos particulares.

También en este campo se nos revela la ética de Aristóteles como una ética de la moral y no de la moralidad.

Más de una vez hemos subrayado que Aristóteles sabe muy bien que, en la ética, el caso particular no puede subordinarse de una manera mecánica a lo universal. Toda su teleología, en efecto, así como la teoría de la autonomía que le es propia, se basa en esta idea. La flexibilidad aludida más arriba se corrobora con la introducción de las categorías en el ámbito de la teoría del valor medio. Obrar virtuosamente no será, pues, someterse sin más a normas generales o particulares, a imperativos exteriores. Éstos se han vuelto ya parte orgánica de los hombres, por lo menos de aquellos hombres que los ponen en práctica. Pero decir que la moral es parte orgánica de los hombres no significa en modo alguno que haya cesado la lucha por el bien y la belleza. Con cada uno de nuestros actos y sentimientos nos lanzamos a la conquista de la virtud. Y precisamente porque la virtud es parte orgánica del virtuoso, precisamente porque quien aspira a la virtud debe conquistarla en todo momento, nadie puede decirle lo que debe hacer. Obrar bien en toda coyuntura, dar con el bien en todas las categorías, modular la sensibilidad moral de cara a los hombres y las cosas, ésa es la esencia de la virtud práctica. Las pasiones y los imperativos no se enfrentan como entidades extrañas, sino que aparecen unidos

por el buen sentido que día tras día ratifica su unidad. La teoría aristotélica del valor medio expresa esa singular unidad entre las iniciativas siempre renovadas del hombre, el buen sentido y el imperativo moral. Expresa la armonía entre la comunidad y el hombre relativamente libre que tiene sentimientos buenos; una armonía que los grandes teóricos de la modernidad evocan siempre con nostalgia.

Nostalgia tanto más justificada cuanto que la unidad de la moral comunitaria y la iniciativa moral autónoma, independiente, desapareció con la Antigüedad tardía y no pudo restablecerse ni siquiera durante el Renacimiento. El pensamiento cristiano, dominado por el enfrentamiento de las pasiones, hacía que el hombre sometiera toda su particularidad a los imperativos morales generales, o bien se abandonaba al desenfreno. Tannhäuser, dividido entre el Venusberg y la conversión, es expresión típica de esta antinomia. Las pasiones no eran ya indiferentes ni regulables en virtud de la medida, sino impulsos reprobables, al igual que el deseo, o previsibles, como el temor. Mientras que en el Renacimiento la religión pierde su papel de ideología dominante y con el arte vuelve a aparecer la categoría de medida, al mismo tiempo —a consecuencia del declive de las normas religiosas— que la idea de autonomía moral, la destrucción de la unidad «natural» de comunidad e individuo hace imposible la reaparición de una dialéctica de corte aristotélico. La moral comunitaria, aceptada unánimemente como moral a realizar, fundamento de la «manera debida», de la frónesis con que encontrar la medida, no existe ya. Las transformaciones vertiginosas de la historia, la complejidad compositiva de las clases y de las luchas sociales, la transformación de la producción en producción burguesa de mercancías, no permiten la consolidación de una moral de ese género. La moral de la medida armoniosa no es ya una realidad en la época moderna, no es sino un ideal. Pero la desaparición de la «moral de la justa medida» permitió la formación de las bases de una moral superior. La existencia de una alternativa se ha clarificado no sólo en lo que toca a la elección de los medios, sino también en la elección de los fines, y gracias a esta aclaración la moral comienza a diferenciarse del índice general de las virtudes. El individuo está dispuesto a volar con alas propias en el campo de la moral, aunque por el momento tiene que pagar cara la audacia. Pero los perfiles, las líneas maestras de una síntesis de las conquistas antiguas y modernas de la moral —aunque sólo sea bajo la

forma de utopía— se perfilan ya en el mundo burgués. (Recordemos, por ejemplo, la pequeña comunidad de los *Años de aprendizaje* del ciclo de Wilhelm Meister.) La reconquista de la armonía a un nivel superior —reconquista que, todavía hoy, sigue siendo una ambición— no podía darse sino tras la pérdida de la antigua.

¿Cómo pudo Aristóteles elaborar una ética armoniosa, basada en la medida, en un momento en el cual la comunidad antigua se encontraba ya en declive? En lugar de los problemas de la medida en una moral dialéctica, ¿acaso no se perfilaban ya cincuenta años antes de Aristóteles los fenómenos de la crisis de la polis? Claro que el filósofo no se refería al *statu quo* de la polis ateniense, sino al propio de las ciudades jónicas, que generalizó y acabó por considerar la «forma» de las condiciones morales.

Por mucha que sea la importancia de la comunidad en la ética, Aristóteles atribuye al individuo, a la frónesis individual, a la elección de la situación, de la acción e incluso del modo de vida, un espacio mayor que el que hubiera permitido la comunidad ática. Aquí, la aparición de la individualidad coincidió con el momento de la crisis y se vinculó, por consiguiente, a una norma absoluta de moralidad. Por el contrario, en las condiciones dominantes de la Jonia, que el filósofo hizo objeto de estudio, el individuo podía desarrollarse con mayor libertad en el ámbito de la comunidad sin provocar fenómenos de moralidad extrema.

El material que el filósofo analiza procede, sobre todo, de Jonia, e incluso la ética ateniense la interpreta basándose en las experiencias jónicas. (La tragedia constituye una excepción y la teoría de la catarsis aparece aquí por este preciso motivo.) Pero si la materia a investigar es jónica, el método es ático. Aristóteles busca en la comunidad jónica las manifestaciones de la categoría de *metriótes* elaborada en el Ática. Ésta es la contradicción que confiere a su ética el carácter abstracto de la realidad. Aplicar al material procedente de una realidad un método elaborado por otra equivale a hacer una síntesis de las experiencias éticas generales de Grecia. La ética representa, por lo tanto, una síntesis, el resumen teórico de algo que jamás existió en la forma unitaria que el filósofo le da, pero que, por ello mismo, expresa, como la lechuza de Palas, la unidad de todas las tendencias esenciales de una época ya pasada.

Esta peculiaridad induce con frecuencia a considerar a

Aristóteles más «idealista» que Platón. En efecto, el segundo, en vez de idealizar el presente, lo tiene por abominable y retrata sus conflictos como insolubles, mientras que el primero describe la armonía de la ética del individuo y la de la comunidad como algo realmente existente. Claro que se trata de una idealización aparente. La unidad referida no es más que la forma, el único marco posible de la moral. Con lo que Aristóteles no pretende afirmar en modo alguno que los individuos de su época puedan llenar esa forma de un contenido adecuado. Al hablar del término medio no sostiene que la mayoría sea capaz de encontrarlo. Leyendo entre líneas podemos observar más bien que la verdad es justamente lo contrario. Pero el problema de saber si los hombres alcanzan o no el término medio, a saber, si la potencialidad de la moral puede convertirse o no en acto, no le interesa en absoluto. Lo que le preocupa es el sistema, tomado de la realidad jónica y del método ático, de la posibilidad de la moral; y esta posibilidad es la unidad armónica de la moral comunitaria y de la individualidad relativamente autónoma, expresada por el término medio alcanzado.

Es difícil hacer el debido hincapié en el carácter comunitario de la moral y, al mismo tiempo, en la relajación de la comunidad en cuestión.

La aplicación individual del bien moral y de la virtud en los casos y opciones particulares es el resultado de la relajación apuntada. El pensamiento dialéctico, según el cual todo puede volverse en lo opuesto si no lo aplicamos según la justa medida (que nosotros mismos hemos de encontrar en cada caso), no podía surgir sino en una época en que el hombre estaba relativamente abandonado a sí mismo y era ya, por consiguiente, un hombre privado. Vínculos comunitarios en los principios, autonomía relativa en el balance de las situaciones concretas: tal es el dualismo en que se basa socialmente la dialéctica aristotélica del término medio.

Por grande que fuera la admiración de los humanistas modernos por la medida antigua, la rígida vida comunitaria del Ática clásica era en realidad mucho más extraña a su época que el término medio aristotélico. La cuestión es que los humanistas modificaron la imagen del pasado, así como el pasado anterior a Aristóteles, a tenor de las propias aspiraciones. La ética aristotélica estaba un poco más cerca del humanismo moderno: pero aun desde este punto de vista, hay un abismo de por medio. Puesto que volveremos sobre el tema, nos li-

mitaremos a hacer hincapié en un punto. En Aristóteles, la elección del medio es obra de la frónesis. Pero el punto de partida absoluto de esta última es siempre lo general, el bien, el fin representado por la moralidad social. Su ética excluye desde el comienzo mismo el fin particular y, en consecuencia, pasa por alto que un acto moral puede alcanzar el *páthos* propio a partir de la modificación de un fin dado, del estatuto de otra moralidad. Cierto que el filósofo distingue el derecho pasajero y las costumbres morales permanentes (*cf.* su análisis de *Antígona*). Reconoce las costumbres permanentes como universales y eternas. En su ética no hay lugar para la moral de un hombre que rompa con las costumbres dominantes, que ponga en cuestión los usos establecidos o el fin. En una ética semejante no hay lugar para la Julieta de Shakespeare, que exclama: «¿Qué significa un apellido? ¿Qué significa Montesco? No es un brazo, ni una mano, ni parte alguna del cuerpo.» Una lectura aristotélica de la historia de los dos amantes de Verona obligaría a Julieta a aceptar todo cuanto la época atribuía al apellido, o a actuar haciendo suyas tales ideas, en el momento y de la manera «debida». Hemos dicho que la ética del Estagirita presupone una moral dialéctica y flexible, pero añadimos ahora: en el contexto dado. Y este contexto es el de la moral dominante, que es inalterable. Tampoco es flexible, porque —para el filósofo— más allá del mismo no hay nada.

Su dialéctica está empapada de presente. Lo nuevo, lo que no existe todavía, no tiene lugar en ella. En definitiva, pues, la teoría del valor medio testifica una vez más la posición de Aristóteles, máximo pensador de una época de un pasado admirable, pero carente de futuro.

* *

La medianía, el término medio, se sitúa siempre entre dos extremos. «El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto [...]. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo.»[4]

Esto significa que no se trata de dos tipos de malas acciones, sino de malas acciones realizadas en dos sentidos, a sa-

4. *Id.*, p. 26.

ber, en el sentido de lo excesivo y en el sentido de lo exiguó respecto de una misma «esencia»: los sentimientos y los actos consecuentes. El contenido de las malas acciones puede diferir según el sujeto agente, de su relación, momento y causa, elegidos todos sobre la base de un sentimiento excesivo o defectuoso. Por ejemplo, la valentía, según el Estagirita, representa el punto medio entre la temeridad y la cobardía. La valentía es una disposición que inclina a tomar partido por el término medio en lo que atañe a las cosas temibles, mientras que la cobardía es la disposición hacia el defecto. Veamos ahora la cobardía. Es la inclinación al defecto (porque contiene menos ímpetu del necesario), aunque también es un exceso en el sentido de que resulta de un miedo exagerado. Vencido por la cobardía, el hombre no sabe encontrar el término medio en la empresa concreta. La frónesis funciona mal, elige por encima del término medio. Esta mala elección puede expresarse en delitos o en errores muy diferentes, desde la mentira por miedo hasta la traición. Las malas acciones, los diversos actos delictivos, proceden de un idéntico defecto de carácter.

Una disposición que inclina al hombre hacia el defecto o hacia el exceso puede volverse causa de innumerables opciones que sobrepasan o no llegan al término medio.

Analicemos ahora la siguiente cuestión: ¿Qué complejidad alcanza en Aristóteles la relación entre el término medio en tanto que fin de la disposición, y las opciones concretas más allá o más acá de ese término medio? Tomemos el caso de una mala disposición. Supongamos que el hombre en cuestión sea cobarde. La disposición a la cobardía, ¿conduce a las acciones cobardes por necesidad? Según el filósofo —y tiene razón aquí también—, la respuesta es afirmativa en términos generales. Por lo general, un cobarde opta siempre más acá del término medio cuando se enfrenta a cosas temibles. De este modo se pueden prever, calcular, las reacciones de un cobarde en una situación dada. Pero esa reacción no se da sino en términos generales, está muy lejos de resultar por entero incondicionada, de ser inevitable. Es en este punto donde el *gnoti seauton* socrático penetra en la concepción aristotélica. En efecto, dice el filósofo, si uno admite la propia cobardía, si sabe, por consiguiente, que su carácter va a obligarle a elegir por debajo del término medio, puede, consciente del hecho, resistir al propio *páthos* y escoger voluntariamente por encima de aquél. En esta elección que sobrepasa

la inclinación propia, puede alcanzar el justo medio. «Entonces deberemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos del error llegaremos al término medio, como hacen los que pretenden enderezar las vigas torcidas.»[5]

Conviene señalar que se trata aquí de racionalismo ético. Sabemos muy bien que la mayor parte de las personas está caracterizada precisamente por la ignorancia del propio carácter. No sabe que es cobarde. En ese caso no se puede exigir que el individuo deba ajustar cuentas con todos los recursos de su carácter en el momento de la elección.

El racionalismo de Aristóteles descuida aún otro problema. Un cobarde —aunque inconsciente— puede ser valiente en determinadas condiciones que le sean nuevas, particulares. En tales momentos puede ocurrir que esa transformación modifique su entera constitución psíquica —se trata ahora de un efecto catártico—, aunque con mayor frecuencia, ese mismo hombre volverá a ser un cobarde en las demás circunstancias, para comportarse como un valiente en los momentos excepcionales. Tampoco es raro ver que los individuos eligen siempre, en determinadas circunstancias, por debajo del término medio, aunque encuentran siempre el justo medio en circunstancias distintas. (Por poner un ejemplo sencillo, hay hombres valientes en la vida pública que son unos pusilánimes en la vida privada.) Aristóteles se ha centrado excesivamente en la moral media y en las reacciones morales medias para poner de manifiesto un fenómeno que ha existido siempre.

Consideremos ahora la cuestión complementaria. ¿Es posible que un hombre valeroso, dispuesto, por consiguiente, a elegir el término medio, opte en algunos casos concretos por debajo o por encima del justo medio?

Este problema se convierte también en un problema de conocimiento. En términos generales, la respuesta es negativa. El valeroso obra en todos los casos según la justicia y encuentra, por lo tanto, el término medio. Se exceptúan los casos —debidos al conocimiento— en que la frónesis yerra en la apreciación justa de la situación concreta. Entonces, el naturalmente valeroso puede incluso elegir o con exceso o con defecto. Cosa que, por supuesto, para nada altera su carácter. La relación entre la acción y la constitución psíquica media no es tan consciente como cree Aristóteles. Tenemos que apelar de nuevo a la experiencia cotidiana. Sabemos que un

5. *Id.*, p. 31.

valiente puede, en según qué casos, comportarse como un cobarde. Y no a consecuencia de un juicio erróneo de la situación, sino sencillamente porque hay situaciones en las que no es posible actuar de otra forma (a causa de sus sentimientos y no de su conocimiento).

La relación entre la medianía del *páthos* y la del acto es mucho más compleja de lo que supone el filósofo. Muy raro es el caso en que la disposición valerosa conduce siempre a acciones valerosas, en que la cobardía natural produzca en toda circunstancia un acto cobarde, en que el carácter naturalmente inclinado a los placeres lleve siempre a la incontinencia, etc. La individualidad es mucho más compleja. Los sentimientos particulares no son «esencias» autónomas; no existen sino en sus interrelaciones; no funcionan nunca en estado puro, aunque se haga abstracción de la intervención del intelecto. Los sentimientos humanos, además, incluso los más particularizados, son también sociales. Y puesto que todas sus manifestaciones y las motivaciones más personales están marcados por las relaciones sociales, no pueden ser neutrales ni neutrales en idéntica medida en las distintas situaciones. La neutralidad de los sentimientos es una neutralidad moral, a saber, una neutralidad desde el punto de vista del valor y no en lo que respecta a las diferentes situaciones.

El interés (al mismo tiempo social e individual) mediante el que se expresan o al que se dirigen los sentimientos y cuyo influjo sufren las pasiones constituye una de las bases principales de esta apertura a las situaciones. ¿Acaso se pretende decir con esto que el filósofo se equivocó al hablar del valor, de la templanza, de la equidad, etc., como cualidades absolutas del carácter, como «virtudes»? En principio, Aristóteles no se equivocó. Estas cualidades (y, evidentemente, ni son todas las que figuran en Aristóteles ni figuran todas las que son) son cualidades fundamentales, son «virtudes». Pero ello no significa en modo alguno que se presenten en este o en aquel individuo de forma «pura» forzosamente. El término medio abstracto, por lo que toca a los sentimientos, no existe sino, como mucho, como tendencia.

Para Aristóteles, el justo medio es absoluto tanto para los sentimientos como para la acción. Como ya vimos, por consiguiente, la relación entre ellos es no menos absoluta. Se dijo también que, al afirmar el carácter indiferente, neutral, de los sentimientos, y al admitir su origen social, Aristóteles alzó recios límites a la teoría del término medio. Debemos

añadir ahora que la neutralidad respecto de las situaciones no hace más que restringirse después. De este modo, Aristóteles traza los fundamentos de una teoría que, en última instancia, es válida para muy pocas pasiones (y virtudes). Sólo para las siguientes: la valentía, punto medio entre el miedo y la temeridad; la moderación, en relación con los placeres y los dolores, y la magnanimidad cuando se conceden o se conquistan riquezas. En el plano de los bienes materiales menos importantes es necesaria la liberalidad; en punto a honor y nobleza, la grandeza de ánimo; para la cólera, la bondad; en lo que afecta a lo verdadero, la autenticidad. Las virtudes, en fin, que se manifiestan en las relaciones sociales son la alegría discreta y la amabilidad. El filósofo no llegó a someter al principio del término medio virtudes como la equidad (en realidad, sólo lo hizo en parte) y las virtudes dianoéticas. Si las tenemos en cuenta, hemos de hacer constar que las virtudes manifestadas en la convivencia social, si bien representan un «término medio», no se refieren a un solo sentimiento. Lo que vale también para las dos virtudes relativas a los bienes materiales. No quedan, por consiguiente, como medios vinculados a las pasiones, sino el valor, la moderación y la bondad. En cuanto a esta última, se nos dice en otra parte que se limita a parecerse a la virtud sin serlo efectivamente. (De este modo, la cantidad de virtudes que nos interesan se reduce a dos, y se refieren en realidad a un sentimiento, a lo demasiado o lo demasiado poco del mismo sentimiento, aspecto bajo el que significan el término medio.) Si tomamos, por lo tanto, la teoría del término medio según la concepción original de Aristóteles, no sirve sino para el valor y la moderación. No es por azar. En realidad, estas dos actitudes tienen una base efectiva que es, al parecer, la más neutra, no sólo en la perspectiva del valor, sino también respecto de lo social y la situación concreta. El filósofo formuló de manera muy simple su teoría del término medio en relación con el papel de los sentimientos y el carácter absoluto de la medianía. Pero su genialidad filosófica le permitió eliminar todas las virtudes, salvo dos, y los comportamientos concretos, substrayéndolos a la interpretación literal del término medio.

Gracias a su genio analítico amplió su propia concepción aunque no formuló principio alguno al respecto. Si no lo hizo, si no desveló la posibilidad de otros términos medios no relativos a un solo sentimiento, salvo de manera empírica, en calidad de excepciones, y, por último, si no enumeró los

sentimientos para los que, en su opinión, la teoría del término medio carecía de validez alguna, las razones son múltiples. En primer lugar, descubrió una verdad importante: que el mismo sentimiento puede conducir por igual al vicio y a la virtud. Sin el conocimiento de la naturaleza histórica y social de los sentimientos era imposible desarrollar este gran descubrimiento con toda su dialéctica concreta. Otro motivo —y a él volveremos más tarde— fue que el valor y la moderación (junto con la equidad) eran las dos virtudes dominantes en el mundo antiguo. Evidentemente, todo lo que era —o parecía ser— válido para las virtudes dominantes, proporcionaba una base real para la generalización. Y Aristóteles tiene el mérito de no haber extendido mecánicamente dicha generalización a todas las virtudes.

En resumidas cuentas, pues, diremos que no todos los términos medios se refieren a las pasiones ni tampoco a un solo sentimiento. Las pasiones no son esencias extrasociales, y sólo mediante sus interrelaciones se truecan en sociales. Las pasiones no son indiferentes a las situaciones. Por consiguiente, una actitud tal no genera siempre y necesariamente un determinado acto apropiado. El carácter (la pasión o el conjunto de las pasiones que constituyen la base) puede ser igualmente opuesto, aun bajo el mismo aspecto. El término medio, en cuanto cualidad específica del carácter, es una tentendencia, una inclinación que expresa el ser total del hombre y en la que subrayamos un sentimiento concreto en afinidad con una situación concreta. Esta tendencia puede manifestarse del mismo modo con los sentimientos sociales.

El carácter absoluto del término medio, de que ya hemos hablado, debe generar un nuevo problema y una nueva solución defectuosa. Solución que atribuye al término medio un carácter preciso, le confiere el principio de la unicidad desde el punto de vista de la acción concreta. «Por todo ello —dice—, es cosa trabajosa ser bueno: en todas las cosas es trabajoso hallar el medio, por ejemplo, hallar el centro del círculo no está al alcance de cualquiera, sino del que sabe.»[6] Y más adelante: «El que se desvía poco del bien no es censurado, tanto si se excede como si peca por defecto; pero sí lo es el que se desvía mucho, porque éste no pasa inadvertido. Sin embargo, hasta qué punto y en qué medida sea censurable, no es fácil de determinar por la razón, porque no lo es ninguna

6. *Id.*, p. 30.

de las cosas que se perciben. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción.»[7]

La analogía geométrica (encontrar el término medio es tan difícil como encontrar el centro del círculo) no es un compromiso con la concepción platónica. El hecho de que el bien sea un medio único y del todo determinado no cambia para nada que sea con relación a nosotros como debe buscarse y encontrarse en todas las circunstancias. La analogía mencionada muestra muy bien, asimismo, los límites de la concepción aristotélica. En efecto, en un caso concreto, en condiciones específicas y respecto de un individuo dado, no existe nunca un solo medio, una sola posibilidad de actuar con justicia. Mientras la posibilidad del mal —la posibilidad de la desviación hacia el defecto o el exceso— es, por principio, infinita en toda situación concreta, el término medio, a saber, el bien, es teóricamente único en cada situación.

Cierto que hay casos —casos excepcionales— en que una acción única corresponde a un valor moral positivo. Pero es mucho más frecuente el campo de acción en cuyo interior los diversos actos elegidos tengan casi el mismo valor moral positivo. Tomemos, por ejemplo, los conflictos donde los contenidos y el nivel de los dos valores en fricción son iguales: en cualquier caso estamos obligados a elegir y, por consiguiente, a preferir uno de los valores en detrimento del otro.

Tomemos uno u otro, el caso es que siempre escogeremos el mejor. Hay casos en que se dan dos «términos mejores» posibles. Tenemos que añadir, sin embargo, que Aristóteles no conocía la existencia de conflictos similares. Los que analiza (e incluso los tenidos en cuenta en la *Poética* o en la *Retórica*) son conflictos de naturaleza jerárquica, conflictos en que, sin la menor duda, uno de los valores debe supeditarse al otro, donde la elección es clara. Pero las circunstancias reales no son nunca tan extremas. La dificultad de conocer con exactitud las circunstancias, la obscuridad de la situación, pueden determinar toda una gama de previsiones por lo que respecta a las consecuencias. Tales previsiones, asociadas a motivaciones diversas, de valor mayor o menor, darán lugar a toda una serie de opciones del mismo valor. Pero así como no es cierto que en una situación determinada una sola y única elección corresponda al bien, tampoco es igualmente infinita la posibilidad de elegir mal. Para apoyar esta

7. *Id.*, p. 31.

tesis haría falta concebir de manera totalmente abstracta el «más» y el «menos» de las pasiones. Pero el «más» y el «menos» de las pasiones son tan poco abstractos como el término medio: al igual que este último, están en relación con la situación y el individuo. En las situaciones concretas, la elección mala, la elección por exceso o por defecto, tiene sus límites al igual que las opciones positivas desde el punto de vista moral. Aristóteles incurrió en error, también aquí, llevado de la idea de que los sentimientos no están socialmente determinados. Si los sentimientos no tuviesen ningún tipo de condicionamiento y de afinidad con lo social, sería posible, en principio, la extensión del mal hasta el infinito. Por otro lado, en esencia, el mal constituye, al igual que el bien, una unidad de lo particular y lo social y, por consiguiente, en una situación y en un individuo determinado, no puede por menos de manifestarse dentro de límites concretos. La intensidad del mal puede ser infinita, lo que significa que, dentro de esos límites concretos, las malas elecciones pueden ser de muy variado tipo; pero el bien puede ser igualmente infinito en intensidad, siempre, en cualquier caso, dentro de un limitado ámbito evolutivo. La mala elección, por otro lado, no puede ser infinita en la medida en que la buena elección no es única.

Aristóteles afirma que el bien es único y el mal infinito, puesto que parte, también aquí, de una analogía con el trabajo. La idea de un objeto-objetivo perfecto, propia del trabajo, implica que su realización —por lo menos en abstracto— constituye la perfección misma. Y la posibilidad de que falte el objeto es infinita —en principio, cuando menos— en ambos sentidos, aunque no sólo en los dos. Podríamos decir, ciertamente, que un producto es utilizable aunque no haya satisfecho el objetivo propuesto. Pero no es cierto que la esencia del objeto coincida con el cumplimiento de su función. Por ejemplo, la función de un par de zapatos en cuanto zapatos, de un martillo en tanto que martillo. La perfección de la función es mensurable. Los zapatos o el martillo que cumplen su función de la forma más perfecta posible han llegado al término medio, mientras que los restantes, que todavía tienen que cumplir su función, se aproximan a aquél, se le asemejan. Los que no cumplen su función se han frustrado. En este campo, pues, la unicidad existe en efecto: si no de manera práctica, sí por lo menos como principio. Al afirmar la unicidad del término medio moral, el filósofo se

refiere a esta especie de unicidad sólo en primera instancia. De aquí procede la idea de que los actos que están alrededor del término medio y se le asemejan son loables de por sí. Claro que, ¿cómo saber si algo está cerca del término medio o ha dejado de estarlo, cómo saber dónde comienza y dónde termina lo laudable, dónde comienza y dónde termina este justo medio único? Si se trata del trabajo, el análisis de la función puede proporcionar una solución objetiva al problema. Pero en lo tocante a la moral no disponemos de un elemento paradigmático.

El propio Aristóteles señala este hecho cuando dice con resignación que es muy difícil comprobar si se ha encontrado el término medio, muy difícil saber si un acto concreto puede ser elogiado todavía o no puede serlo ya. Muy acertadamente deja que decida la sensibililad, la *aísthesis*. Pero, ¿cómo puede esta reflexión intuitiva, que se refiere siempre al elemento individual, valorar sin error, aun *a posteriori*, el lugar del término medio único? A decir verdad, le resulta imposible. En su análisis ético, el filósofo se alejó tanto de la analogía con el trabajo que le fue imposible encontrar un principio o un criterio apto para representar la diferencia.

No obstante falto de principio y de criterio en el plano teórico, disponía de ambos en la práctica: el imperativo y el juicio de la moralidad dominante estaban a su disposición. Henos, pues, otra vez, en el punto de partida. Una vez más, el justo medio coincidirá con lo que esté conforme con la moralidad dominante, con lo que delimita la esfera de las cosas laudables.

Dentro de esta esfera hay, sin embargo, un término medio único: el bien único, aunque inasible con precisión. Es cierto *no sé qué* a que debemos tender en nuestras aspiraciones, pero del que no se puede saber en qué momento lo alcanzaremos.

De este modo, el principio de un término medio único, basado en la esfera afectiva abstracta y elaborado según una analogía con el trabajo, vuelve a disolverse en la esfera de las cosas laudables, en la moralidad social existente.

Sin embargo, hay que añadir algo: el principio aristotélico que afirma la unicidad del término medio está en armonía con el principio de contradicción o, más exactamente, con el imperativo de éste en el plano ontológico. Desde el momento en que el término medio se refiere a la situación más concreta, donde todas las categorías están ya determinadas,

no hay más que una buena acción posible, aunque sólo sea para evitar, en el caso de dos acciones igualmente buenas, una contradicción desde la misma perspectiva, fenómeno, según Aristóteles, imposible. La armonía entre la analogía del trabajo y el principio de contradicción no es, lógicamente, casual, puesto que la lógica aristotélica, al igual que su ética, es producto del análisis del proceso de trabajo.

Ya concretamos que en una situación dada el bien puede ser, dentro de ciertos límites, de carácter múltiple, mejor aún, infinito, en lo que afecta a su intensidad. Y hemos dicho también que el ámbito de la mala acción está, asimismo, determinado, y que, por consiguiente, incluso en este caso, sólo es posible la infinitud intensiva. Volvamos ahora sobre este problema para analizarlo desde la perspectiva del trabajo y el conocimiento. En efecto, en el conocimiento y el trabajo no es posible ya, a nuestro modo de ver, la infinitud extensiva salvo en primera instancia, y nunca en la práctica. Por lo tanto, el número de los errores posibles está socialmente limitado incluso en este campo. Los errores científicos dotados de una fuerza de atracción social no pueden ser sino errores científicos, siempre dentro de un contexto específico cuyos límites se determinan según las posibilidades y las necesidades sociales. Por lo que afecta al trabajo, satisface siempre una necesidad social y, por lo tanto, cuando el objeto producido no funciona del modo previsto, el trabajo se convierte en lo opuesto, en no trabajo. Por consiguiente, desde una perspectiva social no podemos hablar, ni en el trabajo ni en la ciencia, de una infinitud extensiva de los extremos. Los errores pueden ser infinitos, ciertamente, desde un punto de vista individual. No hay necedad que los hombres no puedan superar con otra. No hay trabajo frustrado que no pueda continuarse con más trabajo frustrado. La infinitud de los extremos existe en principio (puesto que se da desde una perspectiva individual), pero no existe en la práctica (puesto que no se da desde la perspectiva social). Aquí aparece el papel totalmente concreto de la moral. En efecto, es evidente que si hay teorías científicas y actividades prácticas carentes de rasgos sociales, una moral que no las tenga en cuenta es imposible. Cuando un hombre ostenta una moral ajena a lo social, esto es, cuando los «extremos» que su actuación representa sobrepasan, aun relativamente, el marco establecido por la interacción de sociedad y particularidad dada, tenemos que vérnoslas con un caso clínico, con un chiflado o con un

enfermo mental. Podemos añadir que incluso en un chiflado la pérdida total de autodominio social es muy rara.

La moral presenta la misma situación específica en lo que concierne a la unicidad del término medio. En el trabajo se da con mucha frecuencia el caso de un producto que es el mejor, que cumplen mejor que ningún otro su función en la situación dada y en las condiciones técnicas concretas (incluso en los objetos fabricados por Robinson se puede apreciar la consecución del término medio respecto de las condiciones imperantes). En el arte —donde se encuentra objetivada la unidad de lo particular y lo social—, lo perfecto posee todavía una esfera propia de evolución, pero cuando la obra se realiza en la forma dada, a saber, en tanto que unidad de forma y contenido, dicha obra se convierte por sí misma en término medio, particularidad realizada al máximo.

En este sentido consideramos con razón las epopeyas de Homero como las más perfectas. En la ciencia, la situación es distinta, a tenor de las épocas y las circunstancias. Hay épocas en que un término medio se alcanza en esta o aquella ciencia, y sería erróneo distanciarse de él en uno u otro sentido; por ello, ese término medio es, en su época y relación adecuada, único y preciso. Ocurre otras veces que los esfuerzos científicos en conflicto descubren verdades parciales diferentes. En tales épocas, la esfera del término medio se amplía y, en vez de ser un punto central, se transforma en un campo de acción. No es cierto, ni siquiera en la ciencia, que la verdad sea siempre una e infinitas las posibilidades de error. No obstante, esto es siempre verdadero en mayor medida para la ciencia que para la moral.

* *

Cuando el filósofo subraya que el término medio no es idéntico a la mediocridad, que, por el contrario, siempre es superior a ella, refuta de antemano a todos aquellos que pretenden identificar su teoría con la del *aurea mediocritas* de Cicerón. Werner Jaeger, Hartmann y otros lo han demostrado. Pero, ¿qué significa todo esto desde el punto de vista de la relación entre lo particular y el término medio?

Recordemos que para Aristóteles la moral en su conjunto (el bien y el mal, pues) representa la unidad de lo individual y lo social, a saber, constituye la esfera de la particularidad por excelencia. A esta esfera pertenece no sólo el tér-

mino medio, sino también la desviación hacia el exceso y el defecto. Y tiene razón Aristóteles cuando lo afirma. Es aquí —aunque no sólo aquí— donde la esfera de la particularidad moral se diferencia de la propia de la particularidad estética. En el ámbito de la estética, la realización de la perfección equivale a captar la particularidad, que es idéntica al término medio. Toda desviación de este término medio, sea en el sentido de la particularidad, sea en el sentido de la generalidad abstracta, es al mismo tiempo una desviación del término medio hacia un extremo. Distinto es el caso de la ética. Aquí no se da relación absoluta entre el contenido de lo particular (relación concreta de lo universal y lo individual, definida por una proporción de la particularidad) y la posibilidad de captar el término medio. Esta relación no existe ni desde el punto de vista de la estructura ni desde el punto de vista del contenido.

Desde la óptica de la estructura no hay nada, ya que la «proporción» (si hablar se puede de esto en relación con la unidad) entre lo social general y lo individual no puede decir por sí misma nada del término medio moral. Sólo los ascetas creen en ella cuando piensan que, al superar las pasiones, se alcanza el bien. Pero Aristóteles, que no era un asceta, no ignoraba que tenemos impulsos buenos o, mejor aún, que todos nuestros impulsos pueden ser buenos y que su participación en una «proporción» considerable en un acto determinado no nos impide en modo alguno dar con el término medio. Por nuestra parte añadiremos que incluso los motivos más individuales son sociales, aunque lo son de manera diferente según los imperativos (normas y usos) de la sociedad: la comprensión de esta verdad no hace sino confirmar la exactitud de la concepción aristotélica.

No sólo desde la óptica de la estructura, sino también en lo que respecta al contenido, nada dice por sí sola la particularidad. Por ejemplo, si alguien, sacrificando toda su individualidad, se dedica a un negocio público, ello no significa forzosamente que haya encontrado el término medio. En primer lugar, dicho negocio público puede tener un contenido negativo y en ese caso le será imposible alcanzar el término medio en cuestión. Además, la intensidad de su pasión le puede llevar a superar la medida (los imperativos de la moral dominante), en cuyo caso su acto puede ser válido sin, por lo demás, alcanzar el justo medio (volveremos sobre este último punto). El término medio no equivale a lo particular en sen-

tido general, puesto que todos los actos con contenido moral, *buenos o malos, participan objetivamente en la realización* de la particularidad: el término medio es una particularidad dentro de la particularidad.

Por otro lado, al definir el término medio, Aristóteles no hace sino alcanzar la particularidad. En efecto, recordemos que el término medio significa una relación con las pasiones (esto es, con lo individual). Esa relación no es, sin embargo, una relación cualquiera. El filósofo no habla de término medio ético, sino cuando las pasiones del individuo (a saber, su *individualidad) están a tono con la moral, con* las exigencias y los usos sociales aceptados por el individuo y al mismo tiempo válidos objetivamente; Aristóteles no habla de término medio sino en la medida en que el individuo está en situación de hacer valer esa unidad y esa actitud en todo momento y en cada uno de sus actos. El término medio ético constituye una particularidad cuyo contenido axiológico es positivo y puede medirse —por lo menos según Aristóteles— en relación con el predominio de ese valor concreto en la sociedad dada, por un lado, y, por otro, con su aceptación por el individuo: es una particularidad que debe encontrarse, considerando la unidad de los dos aspectos en todo momento y en toda acción. ¿Puede hablarse, sin embargo, de una particularidad semejante del término medio allí donde el individuo no acepta la moralidad dominante? Existe un «trabajo medio» allí donde lo social, incluso el elemento social que interesa a la ética, se manifiesta de manera indirecta? ¿Allí donde los imperativos y las normas no son sólo heterogéneos, sino incluso en la variabilidad de sus modalidades, donde la ética constituye una de las relaciones de la realidad dinámica, una relación que no es menos dinámica? Aristóteles no se planteó este problema: no podía hacerlo.

IX. Las virtudes y la felicidad

El análisis de las virtudes y la felicidad constituye el punto culminante de la ética aristotélica. Las virtudes surgen allí donde el justo medio se aplica a las pasiones. Son la fuente del bien supremo y de la felicidad, y proporcionan una base común al bien público y la dicha individual. Al estudiar las virtudes, el filósofo pasa con frecuencia, y de manera imprevista, de su estilo objetivo y analítico a un tono sentimental apenas contenido. No se limita ya al análisis, sino que se deja llevar de la exaltación. Aunque el estilo con que se expresa de manera apasionada sobre este tema no es tan poético e imaginativo como el de Platón, se advierte que Aristóteles habla de algo que afecta directamente a sus deseos, a sus aspiraciones, algo, en suma, que constituye para él, más que un objetivo, un auténtico imperativo.

Se equivoca Hartmann cuando ve en la relación aristotélica de los valores una jerarquía establecida a conciencia. Aunque el filósofo sitúa unos valores por encima de otros, no puede decirse que haya subordinación entre ellos, especialmente en lo que se refiere al orden del análisis. La primera virtud de que se ocupa es el valor, la última la justicia: ambas son fundamentales y no pueden subordinarse la una a la otra. Y si ciertas virtudes secundarias, en tanto que virtudes de la convivencia comunitaria en sentido estricto, tienen a los ojos del lector actual un contenido axiológico inferior respecto de otras o pueden dejarle del todo indiferente, no por ello las subordinó Aristóteles a las virtudes principales. Tenía razón al pensar que no se puede establecer una jerarquía con los valores más importantes, aunque siempre lo sean verdaderamente. En todos los actos humanos se dan todas las virtudes —o numerosas, por lo menos—, puesto que es el carácter en su integridad el que queda implicado. Y si es cierto que en todas las situaciones se debe encontrar el «bien» y alcanzar el término medio basándose en la comprensión y en la justa evaluación de la situación concreta, es de esta situación y de las necesidades dadas que depende, en el caso de un conflicto axiológico, la jerarquía de los valores. Supo-

ner una jerarquía *a priori* de los valores fundamentales significa ignorar la riqueza infinita de los casos concretos posibles, subordinar la acción específica a un esquema abstracto. El filósofo no negaba la posibilidad de un conflicto entre diferentes valores, hipótesis que analiza en la *Gran Ética,* pero afirmaba también con razón que la solución de tales conflictos no depende de la superioridad o inferioridad de los valores particulares, sino de las exigencias de la situación concreta. Así, la teoría del término medio es válida incluso para la jerarquía axiológica: cuando hace falta ponemos un valor por encima de otro, según el fin, según el contenido y según la manera debida.

No podemos analizar aquí con detalle la relación aristotélica de los valores y por ello consideraremos, de modo sucinto, las virtudes de que hemos hablado poco hasta el momento y que juegan un papel concreto —y de particular interés— en la relación aludida.

Ya en la *Gran Ética* se establece una diferencia clara entre el valor y el valor-*páthos*: el *thymós*. El *thymós* es una actitud inherente al valor, pero que no se identifica con éste. En cuanto a la *andreía,* se diferencia de todas las cualidades semejantes por dos factores. Sólo se puede llamar valerosos a los que lo son con vistas a cierto objetivo, y en función de un objetivo, además, cuyo contenido sea bueno; por otro lado, sólo son valerosos los que no lo son únicamente por instinto: también la frónesis debe contenerse en el valor. «Es valiente [...] porque es noble y digno de ser así, y es así tanto si está solo como si está acompañado.»[1] El valor tiene en su base el impulso, pero «es necesario que este impulso provenga de un principio racional y teniendo como fin lo bueno o recto».[2]

El que el hombre realmente valeroso no esté carente de temor muestra ya que el valor no es lo mismo que el *thymós*. «Es necesario que el fuerte sea capaz de sentir la sensación de miedo para que la aguante y venza en su ánimo.»[3] Al aplicar el principio del término medio, Aristóteles expresa de este modo la misma idea en la *Ética a Nicómaco*: «El que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, como y cuando debe, y confía del mismo modo, es valiente.»[4]

1. *Gran Ética,* p. 85.
2. *Id., id.*
3. *Id., id.*
4. *Ética a Nicómaco,* p. 43.

Es interesante advertir hasta qué punto incluye Aristóteles en este análisis el factor de la posibilidad. «El valiente es intrépido como hombre.»[5] No debe ni puede osarse sino aquello que está dentro de los límites de lo posible. Estamos todavía en el principio de la *metriótes.* «La osadía es propia del hombre de corazón.»[6]

Así pues, la condición fundamental del valor es tener corazón, la sensación psíquica particular que me anegará en la empresa que me propongo. Para el valiente no se trata en modo alguno de proponerse lo imposible, de afrontar lo que está por encima de las fuerzas humanas, de insistir en una causa destinada al fracaso desde el comienzo. Incluso bajo este aspecto se ve con claridad hasta qué punto la interpretación aristotélica del principio del término medio excluye lo trágico y la actitud moralista. Recordemos una vez más a Antígona, que hace propia una causa en la que sabe bien que no podrá salir con éxito. Su hermana Ismena no deja de reprocharle que se propone un imposible y que empeñarse en lo imposible es insensato. El valor en Aristóteles es el valor que puede exigirse al hombre medio. Cierto que también para el filósofo consiste el valor supremo en afrontar la muerte, pero sólo en los casos en que la aceptemos conservando la esperanza de una supervivencia posible (como sucede en el campo de batalla) o cuando no queda ninguna posibilidad de evitarla sin cometer una ignominia (como, por ejemplo, en la situación de Hermias). El valor supremo lo es sólo en las condiciones que lo exigen. Fuera de tales condiciones se convierte en temeridad, en error, en extremo.

Aristóteles define cinco tipos de disposiciones que son semejantes al valor, pero que no le son asimilables, en su opinión. El primero es el valor cívico. El ciudadano es valiente porque aspira a la gloria y teme la vergüenza. ¿Por qué este valor no se da en estado «puro»? Porque no está motivado por el bien moral, sino, en última instancia, por el miedo. Un hombre de ese talante vence el miedo con el miedo. Por ello, en los casos en que falta la fuente de este segundo miedo (por ejemplo, cuando uno está solo o nadie ve el acto vergonzoso), el «carácter» valiente no cuaja y da paso a la vileza. Tiene razón el filósofo cuando afirma que es esta especie de valor el que más se parece al auténtico. Nadie como él, en rea-

5. *Id.*, p. 42.
6. *Id.*, p. 43.

lidad, para saber que, a la luz de la dimensión pública, los actos parecen diferentes que fuera de ella. Y no se trata de la simple hipocresía (ya que, si así fuera, tales actos no se parecerían en nada al valor verdadero), porque es el mismo hombre quien subjetivamente, con convicción sincera, juzga de modo diferente una situación concreta y quien obra de manera distinta cuando su acto se realiza bajo la mirada pública. Este fenómeno es consecuencia del carácter social de la moral. El individuo debe estar estrechamente vinculado a lo social, debe hacer propias las aspiraciones de la comunidad para que se reduzca la diferencia entre los actos realizados bajo la mirada pública y los llevados a cabo en solitario. (Y hablo aquí de diferencia, no de contradicción. Sólo donde hay ya contradicción podemos decir que puede haber hipocresía. Pero, repito, Aristóteles no pensaba en este género de casos.)

El segundo tipo de disposición que se parece al valor, sin por lo demás identificarse con él, es el valor que procede de la experiencia de las cosas particulares. Es el que Sócrates llamaba valor auténtico.* El filósofo tiene razón al no aceptar este criterio, objetando que un hombre de ese talante es efectivamente valiente cuando ha de actuar en circunstancias normales. Pero puede darse, de manera imprevista, un hecho anormal, un factor desconocido. En tal caso, el individuo necesita otra cosa, algo más. Aristóteles pone el ejemplo del mercenario profesional. Mientras la batalla sigue su curso normal, los hombres de esta clase dan muestras de una valentía mayor que los simples ciudadanos, no acostumbrados a pelear. Pero apenas se encuentran ante situaciones totalmente nuevas, los mercenarios pierden la cabeza y ponen pies en polvorosa. Por el contrario, los ciudadanos que luchan por su patria se mantienen firmes. Los que parecían valientes se han transformado en cobardes, los que parecían más flojos dan prueba de un valor más grande.

¿No basta el saber solo, el solo conocimiento del concepto de valentía para ir por el buen camino cuando falta la experiencia? No basta en sí mismo, dice el filósofo, porque puede darse siempre una pluralidad de alternativas que no deja tiempo para reflexionar y es entonces cuando el «carácter» por sí mismo debe decidir. Las reflexiones, los análisis del contenido de la

* Aristóteles dice textualmente: «Por eso opinaba Sócrates que la valentía es ciencia.» *Cf. Ética a Nicómaco*, p. 44. *(N. de los TT.)*

valentía no generan sino temores, errores y, por consiguiente, cobardía. «Las acciones previsibles, en efecto, pueden decidirse por el cálculo y el razonamiento, pero las súbitas se deciden según el carácter.»[7] Este fenómeno, descrito por Aristóteles, lo recogerá más tarde la literatura universal. Basta recordar al lord Jim de Conrad, que quería ser valiente, sabía lo que era el valor y a él aspiraba, pero que en el momento crítico, cuando la decisión dependía del «carácter», se daba vergonzosamente a la fuga. Le faltaba precisamente el valor como totalidad, en sentido aristotélico.

La tercera disposición es la cólera. El hombre colérico es valiente sólo cuando está bajo el efecto de la pasión. Es ésta la que lo vuelve capaz de actos grandiosos. Pero, ¿qué ocurre cuando no le domina este sentimiento? Que si le faltan un objetivo moral y la frónesis, puede comportarse como un cobarde.

Está claro, pues, que Aristóteles opone conscientemente su propia concepción del valor a la platónica. Para esta última, en el valor debían distinguirse dos elementos: el *thymós*, el espíritu encendido, vinculado al contexto del *páthos*, y la costumbre. El valor platónico lo encarnan los guardianes de la ciudad, a saber, los que tienen un alma «impulsiva» y en quienes los *páthe* se equilibran gracias a la costumbre creada en ellos en virtud de la educación del Estado. Para Aristóteles, sin embargo, este tipo de valentía no es auténtico. Le faltan la frónesis y el objetivo moral. Y se trata de un defecto necesario: las «almas impulsivas» de Platón no son de los individuos, sino que están totalmente subordinadas a la comunidad. Su virtud no es una unidad dialéctica de lo particular y lo general, sino un *páthos* único de lo particular, excesivamente desarrollado y subordinado a una virtud que representa una sola y única función, basada asimismo en una situación única y concreta, en una sola relación humana: no se extiende a la totalidad del carácter humano, a la personalidad, ni a la totalidad de la realidad, a la realidad de las situaciones y a su carácter contingente. Los valientes de Platón, según el balance de la ética aristotélica, pueden ser cobardes en determinadas situaciones. Es Aristóteles quien, una vez más, tiene razón.

La cuarta disposición que se asemeja a la valentía pertenece al hombre lleno de confianza en sí mismo. Es valiente porque piensa que nunca le ocurrirá ningún mal. También a

7. *Id.*, p. 46.

él le falta la frónesis, pues no conoce la situación real, o bien carece del *páthos* con que el valor ha de desarrollarse: a saber, el miedo. Quien no tiene miedo en una coyuntura concreta, dice el filósofo, no puede ser valiente de verdad.

La quinta disposición es la ignorancia. El ignorante es valiente porque no sabe que está en peligro. Más que los restantes, es éste el tipo de valentía que se basa en la apariencia, ya que si alguien explica al ignorante la situación real, el valor se puede convertir en pánico.

El valor aristotélico contiene todos los elementos de la falsa valentía. Pero lo que se da respectivamente bajo un solo aspecto en esas falsas valentías, el valor auténtico, es el conjunto, no obstante con múltiples variantes. El valor auténtico es también *thymós*, por lo que podemos decir, sirviéndonos de la terminología platónica, que cuenta con un «alma impulsiva». Sabe que son el valor y la cobardía, sabe qué es la virtud, y al mismo tiempo tiene experiencia y *enérgeia* en el acto valeroso; por consiguiente, este género de valentía contiene también la de tipo socrático. El valiente aristotélico lo es desde el punto de vista de la ciudad, ya que sus actos los motiva tanto el deseo del honor y la estima cuanto el temor de la vergüenza; pero no se trata de la única motivación. Posee además algo del hombre que confía en sí mismo, puesto que es valiente sólo dentro de lo posible. Y tiene también algo del ignorante: la propia seguridad.

Si recapitulamos ahora todos los rasgos que caracterizan la categoría aristotélica del valor, hay un hecho que nos llama la atención poderosamente: el concepto de valentía es, a fin de cuentas, una categoría más amplia que el valor mismo. ¿En qué sentido? Contiene todos los factores necesarios al hombre para hacer frente a las situaciones dadas, en circunstancias relativamente difíciles. El filósofo considera el valor una virtud que, aunque procura alegría a quien la practica constantemente, viene acompañada de sufrimiento. Quizá por esto la valentía es la virtud más difícil de practicar: «Es más difícil soportar las cosas penosas que apartarse de las agradables.»[8] De modo que, en definitiva, la valentía no se relaciona sólo con el sentimiento del miedo; necesidad de la valentía es que el hombre deba acatar el sufrimiento y el dolor en interés de cierto objetivo, de cierto «bien», siempre que ese hombre en particular quiera someterse a prueba de manera

8. *Id.*, *id.*

consciente. El filósofo nos hace comprender de este modo que en la valentía se encuentra el valor moral supremo que representa, en efecto, la síntesis última, la prueba y medida final del fundamento e intensidad de todos los valores relativos a nosotros (esto es, que no son un simple reflejo del juicio ajeno): la valentía moral.

La segunda virtud de Aristóteles es la templanza. Se trata de un valor relativo a los placeres carnales y que expresa la relación entre lo social y las necesidades básicas del individuo. El filósofo trata separadamente (como tercera y cuarta virtudes) la liberalidad y la magnificencia, en tanto que manifestaciones de la justa medida en la administración de los bienes personales. Todo lo que constituía la virtud única de la antigua *metriótes* popular de la Jonia y luego del Ática, aparece ahora repartido en tres virtudes distintas. Lo que comporta la dicotomía de necesidades económicas y fisiológicas, así como las relaciones mutuas. Las virtudes siguientes son la generosidad y la ambición.* (La segunda constituye la satisfacción de una de las relaciones de la primera.) Luego se considera la virtud opuesta a la cólera: la mansedumbre.

Dado que ya hemos analizado todo cuanto hay de importante en las virtudes referidas, desde el punto de vista del sistema aristotélico —sobre todo los conceptos de templanza y *megalopsychía*—, evitaremos aquí un estudio pormenorizado de las mismas.

Tienen como rasgo característico común el hecho de comprender los valores, todos los valores que, como partes integrantes de la unidad de lo individual y lo social, son decisivos para nuestra relación con la comunidad. Egoísmo, cobardía, pasiones privadas contra lo social, individualismo..., ¿no es ésta una lista completa, válida incluso todavía hoy, de los temas que descomponen aquella unidad añorada y que impiden al hombre ponerse al servicio de los objetivos generales estructurados por la sociedad? Al exigir que todos ellos tomen un carácter social y se subordinen a los imperativos de la sociedad, Aristóteles fue identificando todos los valores principales o, con mayor precisión, todos los valores principales en relación con una ética determinada. El sentido y mensaje de esos valores varía según las edades y las relaciones socia-

* Aristóteles no considera virtud a la ambición, sino un campo con sus extremos y su término medio, del que afirma expresamente que no tiene nombre. *Cf. Ética a Nicómaco*, p. 63. *(N. de los TT.)*

les y morales. Ya hemos hablado al respecto a propósito del problema de la templanza. Pero es cierto que tales virtudes (asimiladas en el sentido aristotélico), pese a sus modificaciones de intensidad, constituyen los valores fundamentales de la coexistencia social. Esta afirmación es válida también para las virtudes dianoéticas, que no podemos analizar aquí.

No se hará suficiente hincapié en que esas virtudes son valores básicos exclusivamente para la convivencia social. En realidad, la lucha por lo nuevo, los conflictos trágicos y la moralidad crean muchos otros valores especiales, que en ciertas épocas llegan a ser superiores a los valores básicos referidos. Vale la pena recordar aquí la célebre «Canción de Salomón» de Bertolt Brecht (entonada en *La ópera de dos centavos* y en *Madre Coraje y sus hijos*). Brecht enumera tres valores básicos: la sabiduría, la valentía y la sensualidad. Cuando Aristóteles convierte la pasión en virtud, polemiza abiertamente con la antigua relación de las virtudes. Tengamos en cuenta que la pasión es la gran virtud de las épocas que se desarrollan a ritmo vertiginoso, que evolucionan de forma contradictoria: y en estas épocas, la pasión es efectivamente superior a la templanza. Pero puesto que la pasión no es realmente una virtud básica de la convivencia social, su ausencia en la lista aristotélica no puede reprocharse.

Pero el filósofo no se contenta con analizar los valores básicos, sino que acomete todos aquellos que la convivencia social necesita. Al hacerlo, no siempre sabe —por falta de perspectiva histórica— establecer la diferencia entre los valores fundamentales y los secundarios. Por ello estudia las virtudes que podían parecer de importancia decisiva en su momento y en su mundo, pero que presentan hoy un carácter más o menos efímero. De ellas la más importante quizá sea la sinceridad, pero es manifiesto el carácter secundario de la afabilidad y el buen gusto en los juegos de azar. No se trata en realidad de valores sociales, sino de valores mundanos. Cierto que en una sociedad donde todo ocurre en público, en una sociedad que es algo así como un gran salón de recepción, esos valores no básicos, pero sí formales, tenían su importancia en la articulación de la convivencia humana. No podemos analizar aquí cuándo y en qué medida los valores formales expresaban lo fundamental, cuándo y en qué medida encubrían contenidos contradictorios, negativos, ya que este problema —el de la forma como apariencia— era del todo ajeno a la Antigüedad. La forma puede ser apariencia cuando nue-

vos contenidos se manifiestan a cada momento. Donde, por el contrario, ello no es posible, la asimilación de la forma expresa la asimilación de la substancia; cuando ésta se está corrompiendo, la forma debe servir para reforzarla o bien, en última instancia, substituirla.

El pudor es el último valor aristotélico que el hombre realiza en relación consigo mismo. Es éste el único caso en que el filósofo repara en la diferencia que media entre los valores; por ello habla aquí de un «valor no auténtico», de una simple «apariencia de virtud». El análisis del problema le lleva después al de la virtud suprema de la Antigüedad, que actúa de cara a los demás en el terreno de las prioridades, y sólo indirectamente con relación a nosotros. Pero al actuar de este modo expresa al hombre en su totalidad, en tanto que totalidad de valores relativos al hombre mismo. Hablamos, claro está, de la justicia.

Aristóteles comienza por dividirla. Uno de sus sentidos es amar las leyes. Las leyes aplican las mismas sanciones a los mismos delitos y, al propio tiempo, en sentido contrario, cada ciudadano debe respetar en igual medida las leyes establecidas. Este género de justicia, que hoy llamaríamos más bien legalidad, se basa en una igualdad de carácter matemática. La igualdad del derecho es abstracta, no puede tener en cuenta la diferencia concreta de los individuos; debemos respetar la ley independientemente de nuestra particularidad individual.

Este primer tipo de justicia, basada en la igualdad matemática de los hombres, no aparece todavía en la *Gran Ética*; hecho que, a mi entender, hace que esta obra se considere anterior. En la época clásica de Atenas, la sociedad y el Estado estaban todavía tan estrechamente unidos, la polis parecía tan convencida de constituir la encarnación de la moral que la descomposición del Estado terminó por conducir a la relativación nihilista de los valores morales. La idea de que la moralidad social (no la ley natural, sino la moralidad general de la polis esclavista) no está vinculada a la forma del Estado, a su sistema jurídico, y de que, por consiguiente, la estructura de la relación con el Estado no es necesariamente la misma que la de la relación con lo social no podía ser más que producto de la incipiente época helenista. Pienso que la distinción que establece la *Ética a Nicómaco* entre justicia aritmética y justicia geométrica no se habría dado sin la *Política* y las concepciones que esta obra desarrolla.

Ni siquiera el concepto de justicia moral, distinto de la justicia jurídica, se presenta como homogéneo. Aristóteles pretende captar la justa proporción inherente a la relación de un individuo con otro. Pero la relación con el prójimo es de múltiples clases. Puede tratarse de un juicio (juicio moral), de un acto indirecto (recompensa, castigo) e incluso de un acto directo (provechoso o perjudicial para los demás). Común a estas relaciones es el hecho de que no expresan la relación dada entre la ética de una comunidad concreta y la individualidad del hombre, sino la que se da entre los individuos recíprocamente. Cierto que el modo en que aquí se establece la relación con otro individuo en cuanto tal, el modo en que se le juzga, absuelve o condena, expresa también la relación con la ética de la comunidad dada. Pero no se trata en ningún caso de regular socialmente un sentimiento único o relativamente único del repertorio afectivo de la persona. Más aún, todos los sentimientos y todas las virtudes que respecto del individuo se consignan pueden movilizarse. Por ejemplo, la valentía es, en efecto, una virtud que se desarrolla en relación con el miedo. Sin embargo, ¿puede decirse acaso de la justicia que existe sólo en relación con una pasión o una virtud específica? Por supuesto que no. No se puede ser cobarde porque se sea pródigo ni incontinente por la simple razón de que se tenga miedo. Pero se puede ser injusto por incontinencia, cobardía, avaricia, sensualidad, falta absoluta de sentido moral, etc. La falta de una virtud cualquiera lleva o puede llevar a la injusticia. Por ello, la justicia total constituye la totalidad de las virtudes. El que ha encontrado el justo medio, el término medio de cada cosa y está en situación de aplicarlo correctamente, es justo. Pero, ¿qué significa aplicarlo correctamente? Ya lo hemos visto: significa ser valiente, templado, generoso o continente para con los que debemos serlo o en la medida en que debemos serlo. Y puesto que la justicia es la relación misma de los valores, en la justicia misma no hay medida alguna. De la justicia no puede decirse: somos justos donde es necesario, tengo en cuenta a aquel con quien debo serlo, etc. El concepto de justicia contiene la medida, y por ello no puede tener categorías y relaciones de medida. La justicia es, pues, la virtud perfecta «porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo».[9]

9. *Id.*, p. 72.

La justicia (en tanto que relación con un individuo) significa sencillamente que hay que dar al prójimo lo que se le debe (en el juicio, en el castigo, en el acto directo). ¿Qué habrá que tener presente en estos casos? Las posibilidades que están a nuestra disposición y las facultades del individuo (y, evidentemente, también sus posibilidades peculiares). El hombre realmente justo es el que —dentro de los límites de las posibilidades dadas— sabe elevarse al nivel de la «conciencia del Nosotros», a saber, el que (en posesión de sus valores medio) mide al prójimo con el paradigma, concebido como absoluto, de la moralidad social dada. Mientras que para todas las virtudes restantes el yo es el individuo y la moral pública el término medio que conquistar, para la justicia, ese yo constituye la encarnación de la moralidad aludida, y la individualidad es el objeto a juzgar o el objeto-sujeto de la acción. Desde el momento en que no entra ya en juego la totalidad de las virtudes medias y el juicio o la acción del hombre tiende a lo particular, desde el momento en que éste no juzga ni obra según la «conciencia del Nosotros», no existe ya garantía alguna de que se pueda dar al prójimo, en las condiciones dadas, lo que le es «debido», es decir, que el prójimo mida lo que se le debe en proporción con la moral social y según las normas generales.

Conviene subrayar que en una acción totalmente justa —en sentido aristotélico—, el carácter particular del yo carecería de influencia sobre nuestros actos. Aunque no ocurre lo mismo en lo que afecta al prójimo, a lo particular que se manifiesta en la dicotomía sujeto-objeto. El hombre que actúa y juzga debe tener en cuenta la individualidad absoluta de este último. Debe tener presente su carácter, las condiciones de su acción ocasional, sus intenciones y pulsiones; debe saber si pretende el bien o el mal, y saber, en definitiva, si las consecuencias de sus actos serán útiles o perjudiciales... Es una vez más la frónesis la que debe entrar en acción y dar con la actitud justa. La frónesis, sin embargo, no mide nuestra situación (de la que hace abstracción), sino la del sujeto-objeto, sus posibilidades, los datos concretos y siempre variables de su relación con el otro [el que analiza] y con la sociedad. En la justicia, la frónesis no se relaciona con el yo sino con el otro. Pero, claro está, no se puede trazar aquí una línea de separación en el tiempo. Ya dijimos que para ser justo con el otro tenemos que realizar la totalidad de los valores comunitarios en relación con nosotros mismos (debe-

mos ser valientes, templados, sabios...). Además, la frónesis opera al mismo tiempo respecto de nosotros y respecto de los demás. Medimos al mismo tiempo nuestra situación y la del sujeto-objeto. Este análisis puede incluso ser inconsciente. Pero ello no excluye la posibilidad de planteamientos temporales. Se trata de un fenómeno más bien raro, mientras que se da con mayor frecuencia el caso de la interacción espontánea. Una diferenciación cronológica es segura cuando la persona que juzga y el sujeto-objeto son idénticos, cuando se trata de autocrítica, de autocastigo y de autojusticia.

Pero si la justicia es la totalidad de las virtudes y la injusticia la carencia absoluta de virtud, ¿qué distingue a la injusticia del delito en general? Aristóteles no llega a separar ambos conceptos; en la categoría de lo injusto introduce el robo, el adulterio, la estafa. Hoy nos parece ridículo que se llame «injusticia» a la par lo que cometen el adúltero y el estafador. Pero en la época del filósofo era natural. El concepto moral de injusticia procede de la idea de respeto y de ultraje a la ley, y estos dos aspectos sólo se diferencian a partir de Aristóteles. Según la concepción del hombre del mundo antiguo es injusto todo lo que va contra la ley; de aquí que el adulterio, el bandolerismo, etc., sean injustos en la medida en que infringen la ley. Aristóteles, que alcanzó a distinguir la justicia moral de la justicia legal, no pudo definir de modo preciso la primera.

La indiferenciación de injusticia y delito se expresa también en el hecho de que Aristóteles distingue el acto injusto del hombre injusto. En su opinión, se puede cometer un acto injusto por pasión, pero sin maldad. En tal caso, el acto es injusto, pero no necesariamente el hombre (ya que, en otra coyuntura, puede juzgar o actuar con justicia). Pero también es posible cometer un acto injusto con premeditación, en cuyo caso, tan injusto es el acto como el hombre En otras ocasiones cometerá, asimismo, actos injustos. La imprecisión de perfiles se ve claramente cuando comprobamos que el filósofo apela sin ambages al carácter voluntario del acto. No hay duda de que el hombre que comete una injusticia por pasión (sin premeditación) no es ni malvado ni perverso. Sin embargo, ¿es lícito afirmar de modo absoluto y válido para todos los casos que no es el hombre, sino sólo el acto, el injusto? Yo creo que no. Basta remitirse a una pasión tan corriente como la impaciencia. Es evidente que no se trata de un vicio, sino de una sencilla disposición del carácter. Pero, por otro

lado, el impaciente está predispuesto a la injusticia, formula juicios injustos (demasiado severos), emite sanciones injustas. ¿Podemos decir que un hombre así es injusto, a pesar de que sus intenciones no sean malas? Sin duda. Aunque no sea una íntima voluntad de dolo la que le lleva a cometer injusticia, sino solamente una pasión insignificante, no hay garantía alguna de que tras cometer un acto injusto no vaya a cometer otros. Precisamente porque nos basamos en su carácter, podemos estar seguros de que los cometerá. Claro que esta apreciación no vale sólo para la impaciencia. Si paramos mientes en los ejemplos aristotélicos, la regla es válida también para la lujuria, la embriaguez, etc. En estos casos, sin que se pueda definir a un hombre así como «delincuente», no podemos ni siquiera separar de manera exacta el acto cometido del carácter impetuoso del sujeto agente. Es evidente, pues, que no sólo la injusticia no es susceptible de entrar en la categoría del «delito», sino tampoco muchas otras actitudes humanas producidas por una pasión, aunque las reincidencias resulten probables.

Como ya se ha dicho, el error consistente en identificar la justicia con la totalidad de las virtudes no es ocasional, sino que hunde sus raíces en la tradición ática. Con anterioridad a Aristóteles, la filosofía ateniense veía en la justicia una virtud suprema, la virtud de las virtudes. En el Estado platónico, por ejemplo, es esta virtud la que armoniza las restantes. Pero también sabemos que el emplazamiento axial de la justicia se explica por la identificación de la esfera estatal con la social, a saber, por la idea del Estado absoluto. En Aristóteles esta identidad deja de tener sentido. Desde el momento en que entra en escena el hombre privado, se vuelve necesaria la elaboración de un concepto especial de la justicia moral, de una justicia «más allá de la ley». En la época clásica es siempre la comunidad la que hace de intermediaria entre las relaciones humanas. Por consiguiente, tales relaciones pueden identificarse, por lo menos de manera relativa, en la conciencia de los individuos, con las relaciones jurídicas, que se perfeccionan en virtud de la «equidad». Pero desde el momento en que las relaciones privadas específicas se multiplican y cuando los vínculos sociales del hombre se manifiestan ya sólo indirectamente, incluso en los ámbitos más relevantes, se hace inconcebible la elaboración de las categorías morales concretas. Pero, ¿cuáles son los esquemas utilizados en la elaboración de estas categorías? Las relaciones privadas no pue-

den conformarse según las relaciones comunitarias directas. Un contenido moral comunitario que se manifiesta indirectamente no puede expresarse con las formas del contenido moral comunitario directo. Cuando nuestro filósofo lo comprende comienza a elaborar el concepto de una injusticia que se identifica con el delito y de una justicia especial que se identifica con la totalidad de las virtudes. ¿Y dónde encuentra Aristóteles un esquema adecuado a la relación entre individuo e individuo, un esquema capaz de manifestar directamente lo social? Ni más ni menos que en el análisis de los fenómenos económicos.

Hemos observado en algunas ocasiones el proceso de elaboración de las categorías éticas del filósofo, su esquema a partir de la teleología del trabajo. Y hemos visto, asimismo, que el esquema básico de las virtudes del hombre que se refieren a él mismo, el esquema básico por lo tanto de la teoría del término medio, es el trabajo. Pero henos aquí ante un nuevo fenómeno que llama nuestra atención. La totalidad de las virtudes que se refieren al prójimo se basan en el esquema de la economía, de la economía de la producción mercantil.

No es difícil reconocer que en la base de los dos conceptos de justicia se encuentra la toma de conciencia de la diferencia cabal entre relaciones jurídicas y relaciones económicas. ¿Cómo analiza Aristóteles el esquema de esa «igualdad matemática» que es la igualdad jurídica? «Como el transgresor de la ley era injusto y el que se conformaba a ella justo, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de esas disposiciones decimos que es justa. Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole y para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política.» [10] ¿Y cómo analiza el filósofo el esquema de la justicia concretamente moral, la justicia «proporcional»? «Lo que produce la retribución proporcionada es el cruce de relaciones. Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto tiene que recibir del zapatero lo que éste hace y compartir a su vez con él su propia obra; si, pues,

10. *Id.*, p. 71.

existe en primer lugar la igualdad proporcionada y después se produce la reciprocidad, tendremos lo que decimos. Si no, no habrá igualdad y el acuerdo no será posible; porque nada puede impedir que el trabajo de uno valga más que el otro; es, por consiguiente, necesario igualarlos [...]. Por eso es preciso que se igualen y por eso todas las cosas que se intercambian deben ser comparables de alguna manera. Esto viene a hacerlo la moneda, que es en cierto modo algo intermedio porque todo lo mide, de suerte que mide también el exceso y el defecto [...]. Es preciso, por lo tanto, que todo se mida por una sola cosa [...]. Esta cosa es, en realidad, la demanda, que todo lo mantiene unido [...]. Sin duda, en realidad es imposible que cosas que difieren tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de modo suficiente para la demanda.» [11]

La teoría aristotélica del intercambio de mercancías la analizó Marx agudamente en el primer tomo de *El Capital*, y demostró que, no obstante haber llegado al umbral de la teoría del valor, el filósofo de la sociedad esclavista, el pensador que había separado taxativamente la *banausía* de la *téchne*, tenía que detenerse en aquel punto, por haberle resultado absurda, sin duda, la idea de la igualdad del tiempo de trabajo invertido. Aristóteles se daba cuenta de que dos cosas que, según su proporción son mensurables, deben tener algo en común. Pero pensó también que ese algo común estaba en su necesidad social y no en el trabajo mismo. A saber, pensaba que el intercambio se efectuaba en relación proporcional a la necesidad.

No nos es posible analizar aquí la teoría económica de Aristóteles. Sólo hemos querido demostrar que en la sociedad donde ha aparecido ya el hombre privado y en que los contactos morales son en creciente medida contactos entre hombres privados, era desde luego el esquema de la producción mercantil lo que permitía analizar la estructura de este nuevo fenómeno moral. En la ética de la sociedad que está descomponiéndose en hombres privados, lo social se manifiesta de forma indirecta, precisamente al igual que en la producción mercantil. Este aspecto estructural contiene una relación de causalidad. Se ha visto, en efecto, que tras los fenómenos de mediación es, en definitiva, la producción mercantil desarrollada lo que disgrega la comunidad antigua y crea las

11. *Id.*, pp. 77-79.

condiciones de existencia del hombre privado. Me parece imposible negar la interacción de la economía y de la ética en este sentido. Y ni siquiera se podría negar que es precisamente aquí, en el análisis de la justicia proporcionada, donde Aristóteles se acerca más que en ningún otro momento —no obstante sin salirse nunca de la ética del *zôon politikón*— al análisis de la moral privada, a saber, de las relaciones morales de los hombres privados.

Es precisamente esto lo nuevo del concepto aristotélico de justicia. Pero es muy natural que el filósofo se plantee, por última vez, los problemas que habían representado un papel tan importante en la filosofía de la época clásica y del período de la crisis. También Aristóteles quería resolver dos problemas formulados por Sócrates y Platón: ¿se puede cometer injusticia contra uno mismo? Y —más importante todavía—: ¿es mejor sufrir la injusticia que cometerla?

A lo primero responde de manera categórica: nadie sufre voluntariamente una injusticia. Desde el momento en que se quiere sufrir determinado acto, éste deja de ser injusto. Quien, por ejemplo, se suicida, no obstante cometer una injusticia, no la comete contra sí mismo (puesto que desea la muerte), sino contra el Estado, que queda privado de un ciudadano. A este postulado, totalmente discutible, se añade otro según el cual, en una relación dada (con uno mismo), nada puede ser contrario a sí mismo. «La injusticia tiene que ser voluntaria y [...] si se trata de uno mismo, se sufre y se ejecuta a la vez.» [12]

Sería inútil demostrar que esta afirmación no resiste un análisis crítico y que los problemas que se plantean en este sentido —como el del suicidio— los resuelve Aristóteles, en calidad de excepción, en el plano del platonismo. Está demasiado comprometido como pensador de la comunidad para reconocer el humano derecho a disponer de la propia vida. Pero lo importante desde la óptica del propio razonamiento no es tanto la solución interna de la cuestión como el que la demostración toda tienda a mantener la diferencia específica del valor de justicia. Si hubiese admitido que el hombre puede ser injusto consigo mismo, la justicia, en calidad de valor, habría sido un valor relativo a nosotros, como los demás valores, y no un valor relativo exclusivamente al prójimo. En este caso, la justicia no habría constituido la expresión di-

12. *Id.*, pp. 87-88.

recta de la conciencia comunitaria del hombre, cosa que Aristóteles subraya repetidas veces. Afirma, por ejemplo, que «lo justo y lo injusto requieren necesariamente más de una persona».[13] Es la insuficiente indiferenciación entre el delito y la injusticia lo que le obliga a interpretar las acciones humanas concretas de modo incompleto, remitiéndose al hecho de que la justicia se refiere al prójimo.

Más interesantes, desde nuestra perspectiva, son las argumentaciones acerca de la injusticia cometida y la injusticia sufrida. Recordemos que el lema «es mejor sufrir la injusticia que cometerla» constituía para el joven Platón la máxima de la moralidad por excelencia. Pese a su extremo radicalismo, asignaba al valor moral la palma de la superioridad respecto de todos los valores de la vida humana. Aristóteles, sin embargo, abandona la posición de la moralidad para plantearse la de la ética, sin renunciar por ello a la primacía de la voluntad moral, según la elaborara Platón, dentro de la totalidad de la actividad humana. Es, pues, lógico que el filósofo se atenga en lo esencial a la solución platónica, suprimiendo de ella, sin embargo, el carácter absoluto, a saber, volviéndose condicional, relativa y concreta. «Es manifiesto también que las dos cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla (en efecto, lo uno consiste en tener menos y lo otro en tener más de lo intermedio, que es algo así como lo sano en la medicina y la buena forma en la gimnasia); con todo, es peor cometerla, porque el cometer la injusticia implica vicio y es reprensible [...]; mientras que el ser injustamente tratado no envuelve vicio ni injusticia. En sí mismo, por consiguiente, el sufrir la injusticia es menos malo, pero, accidentalmente, nada implica que sea el mayor mal. Esto, sin embargo, no interesa a la teoría, que considera la pleuritis como una enfermedad más grave que un tropezón, aunque podría darse el caso de que éste resultase más grave por accidente, si por tropezar uno cayera, y por caer fuera apresado por el enemigo o muriera.» [14] De este modo, pese a mantener la primacía del valor moral, tiene ya bien presentes —más allá de las circunstancias— las consecuencias, factor este que vuelve a encontrarse en todas las éticas realistas.

La justicia es la relación con el prójimo. Apenas la personalidad individual y la vida privada empiezan a manifestarse

13. *Id.*, p. 87.
14. *Id.*, p. 88.

en la existencia comunitaria, se hace indispensable la justicia «proporcionada». Pero la interrelación de los individuos, ¿está regulada sólo por la justicia? ¿No pueden darse también otros valores en la relación con los demás? La justicia es algo así como el intercambio de mercancías: la relación comunitaria de los individuos no se manifiesta aquí de manera directa. Pero, ¿sólo de manera indirecta pueden manifestarse los vínculos y la solidaridad existentes entre las personas? Claro que no. Hay otros valores, próximos y aun superiores a la justicia, que pueden vincular entre sí a los individuos. Uno de éstos es la amistad, sentimiento y actitud al mismo tiempo. «Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia.»[15] Ya que en ese caso se identifica al prójimo con uno mismo, y nos referimos a él como a un yo y no como al otro. Y, según vimos, en la relación con el yo, el concepto de justicia carece de sentido.

La amistad juega un papel relevante en la ética de Aristóteles. La *Gran Ética* termina con el análisis de la amistad y no con los problemas relativos a la felicidad, como sucede en las otras dos éticas. Ello es evidente, ya que la primera ética plantea interrogantes no a propósito del valor, sino de las virtudes, y entre éstas, la más elevada, la que constituye la relación personal más estimable entre los hombres. Pero también las otras dos éticas analizan la amistad con gran riqueza de detalles. Dos capítulos de la Nicomaquea están dedicados precisamente a este problema, dato tanto más interesante cuanto que hasta el momento no figuraba la amistad en ningún sistema de valores elaborado con talante científico. Aunque la exalte en algunos diálogos como una de las relaciones más dignas entre los hombres, Platón no diferencia la amistad de las relaciones homosexuales y, por otro lado, no la sitúa entre los valores básicos. Es cierto que ni en Sócrates ni en los demás pensadores de la época (ni siquiera entre los sofistas) se hizo hincapié jamás en ningún valor intrínseco de la amistad diferenciable del amor.

La amistad, en cuanto vínculo estrecho que une a las personas y que se convierte en valor humano, en relación de valor fundamental, es producto de una época en la que ha aparecido ya el hombre privado.

La necesidad de una amistad íntima, entendida como relación absoluta entre dos personas, sólo se hace sentir cuan-

15. *Id.*, p. 122.

do se relajan los vínculos comunitarios y cuando, al mismo tiempo, se restringe y desvanece la importancia de la vida pública. Mientras la comunidad es pequeña, la vida es pública: los hombres viven y expresan todas sus alegrías y sus penas, su entera vida íntima, sus virtudes y sus vicios ante los ojos de la comunidad. Edipo revela el secreto de su vida y pronuncia una maldición contra sí mismo, no encerrado entre cuatro paredes, sino delante del coro. El enrarecimiento y la disolución de la vida pública son circunstancias poco favorables a esta exteriorización universal, a esa intercomunicación general. Es evidente, sin embargo, que la necesidad de exteriorización y comunicación que tiene su origen en el carácter social del hombre no desaparece. Con el tiempo, serán pocos los hombres, incluso uno solo, los que substituirán a la antigua esfera política representada entonces por toda la comunidad. Pocos hombres o uno solo ante quien el individuo puede exteriorizarse del todo; siendo su yo idéntico, por lo menos en el ámbito de la teoría, al yo que se exterioriza. Pero la amistad aristotélica es algo más que una simple exteriorización. Su origen comunitario es incluso demasiado evidente. El filósofo no hace sino subrayar que la amistad más auténtica es la amistad activa. Ser amigo que da es más placentero que ser amigo que recibe. «Conocer es mejor que ser conocido»,[16] afirma el filósofo en la *Gran Ética*. La *enérgeia*, que constituye el valor y el placer supremo en la acción social, opera así incluso en la amistad. Tal es, por consiguiente, la actividad para con el otro que se realiza en la amistad, en una época donde, en términos generales, una actividad por el estilo no podía ya desarrollarse directamente en pro de la comunidad. El objeto placentero de la actividad dirigida al prójimo no es ya la comunidad, sino el ser individual.

Al hacer hincapié en la autonomía, en el carácter voluntario de la amistad, Aristóteles pretende resaltar el aspecto individual. «Las relaciones especiales y los derechos mutuos, que nacen de la amistad, sólo dependen de nosotros, mientras que las demás relaciones que nos unen con los otros han sido establecidas por las leyes generales de la ciudad y no dependen de nosotros.»[17] En la relación privada ve el filósofo, pues, una libertad moral más amplia. Y tiene razón desde la óptica de su época y en el contexto de su teoría. La ley habla,

16. *Gran Etica*, p. 192.
17. *Moral a Eudemo*, p. 186.

efectivamente, del comportamiento de los asuntos públicos; la violación del interés público se castiga en ella. Los actos del hombre, en consecuencia, están regulados también jurídicamente, recorren el sistema arterial que se basa en la ley: la autonomía de la opción es aquí menor. La amistad, por el contrario, no está reglamentada por aquélla. Es una relación privada donde incluso los delitos más graves —traición, infidelidad, impostura— escapan a las sanciones jurídicas. Ninguna ley puede exigir la fidelidad, la entrega absoluta al amigo; funcionan en ella solamente categorías de tipo moral. (Lo que no es válido, claro está, para todas las relaciones propias de la vida privada: el matrimonio, por ejemplo, pertenece a esta esfera y sin embargo posee aspectos jurídicos.)

A partir de la época moderna —y sin perder de vista los hechos consignados— la amistad no ofrece ya excepcionales posibilidades para expresar una autonomía de mayor amplitud que las restantes actividades «relativas al prójimo». Y ello porque a partir de ese momento la actividad con relación al prójimo ya no era idéntica (como sí lo era en la época del filósofo y en su interpretación de las cosas) al respeto en razón de las normas jurídicas y el derecho consuetudinario. Pero al adjudicar a la amistad la máxima autonomía entre las relaciones privadas establecidas, Aristóteles vuelve a soslayar la construcción de una jerarquía universal de los valores: lo que hace, en realidad, es poner de manifiesto las relaciones concretas (y pasajeras) características de su época. Sin embargo, la importancia particular que ostenta la amistad en el plano moral y humano de su concepción ética sólo se explica por el desarrollo de la individualidad, por la disgregación de las relaciones comunitarias y por el eclipse progresivo de la vida pública, aunque, por ejemplo, en la sociedad capitalista, pese a que la vida privada del hombre sea más importante que en la época que aquí nos ocupa, la amistad no ha recuperado la posición elevada de que gozara en el sistema aristotélico de los valores. Este fenómeno tiene su origen en la aparición del amor individual, que se verifica en la época feudal. La *pars pro toto*, que en esta época ocupa el puesto de la comunidad en descomposición no es ya el amigo, sino el amante. Esto no significa que la importancia de la amistad desaparezca. Incluso en la época moderna se da a veces alguna gran amistad. Pero aquella necesidad de amistad absoluta e incondicionada que dominaba en la Antigüedad —capaz de impregnar la vida entera y el modo de vivir— no vuelve a im-

ponerse de manera universal. La necesidad de obrar en bien de otro, la necesidad de exteriorización acaba por satisfacerla el amor o, mejor dicho, los amores, la sucesión de amores plurales. Los límites de nuestro trabajo no nos permiten aproximarnos, ni siquiera de manera sucinta, a las diversas fases del desarrollo de este sentimiento y nos bastará, por lo tanto, señalar el hecho, muy conocido por lo demás, de que el amor, en sus formas superiores, recupera todas las conquistas que fueran propias de la amistad. El amor se vuelve tan absoluto como la amistad en la Antigüedad, mientras que la amistad de los tiempos modernos es sólo una relación sujeta a numerosas condiciones. No es exclusiva (puede entablarse amistad con varias personas) y puede romperse en cualquier momento. El amor, por el contrario, acabó convirtiéndose en el sentimiento más individualizado y el que acumuló todo lo que de más singular había en la amistad, mientras que ésta se desplazó paulatinamente hacia lo general. A consecuencia de esta evolución, la necesidad de la amistad no disminuyó cuando aparecieron nuevas comunidades orgánicas (como su origen habría hecho suponer), antes bien, se volvió muy concreta, compleja en mayor grado y, en su entero contexto general, más basada aún —si cabe— en principios. Naturalmente, con la formación de comunidades orgánicas, también el amor sigue siendo el sentimiento más individual, en tanto que totalidad. No es ya una *pars pro toto*, sino algo insustituible.

Que la amistad aristotélica no es idéntica al sentimiento que hoy conocemos por este nombre (aunque los dos sentimientos se asemejen en muchos puntos) es algo bastante claro de percibir si tenemos en cuenta el modo en que Aristóteles analiza las diversas formas de amistad y el contenido que les es propio.

Son tres los tipos de amistad que distingue: la amistad «útil», la «placentera» y la «virtuosa». La que se entabla con vistas a un beneficio común se fundamenta en la utilidad. La que tiene por objeto el placer (y sobre todo el amoroso) de la vida en común se basa en la complacencia. Y la que se da como consecuencia de la semejanza de carácter y actitudes morales, cuando los amigos se procuran entre sí bienes morales, reposa en el bien y la virtud. Indudablemente, los dos primeros tipos no los considera el espíritu moderno como amistad auténtica. En realidad, oímos hablar de amistad a personas que sólo están vinculadas por un lazo de beneficios recíprocos. Aunque esto no empece que a nuestro ojos parezca

una relación perteneciente a la categoría de la amistad: la consideramos pura apariencia, apariencia que enmascara el interés personal (y el hecho de que a veces se diluyan los perfiles limítrofes de la apariencia y la esencia no modifica en nada esta diferencia categórica). Del mismo modo, para nosotros no es amistad la que se basa en lo placentero. Si se trata de complacencia sexual la llamamos amor, y ello no por el carácter sexual que la matiza, sino por la gama de afectos que conlleva. Si esta complacencia, en esencia, es una costumbre, se trata realmente del sentimiento que llamamos amistad normalmente. Las amistades triviales reposan precisamente en la costumbre. Pero la costumbre contiene en mayor o menor medida la tercera categoría: el factor representado por cierta unión de caracteres, la unión de disposiciones, de costumbres. Pues no es casual que nos acostumbremos al trato de unas personas y releguemos a otras. No nos sentimos igualmente vinculados a todos nuestros compañeros de colegio o a todas las personas que han compartido el mismo techo con nosotros o el servicio militar. Y como no nos faltan a lo largo de la vida, tanto en el plano privado como en el público, reveses de mayor o menor magnitud, esas amistades consuetudinarias se ponen continuamente a prueba y las de menor consistencia acaban por extinguirse. No existe, pues, un límite preciso entre la amistad consuetudinaria y la «virtuosa». Pese a todo, en la vida moderna no hay amistad alguna donde el fin sea el «bien moral». ¿Qué significaba, sin embargo, este tipo de amistad en el momento aristotélico? Los que consideraban que las posibilidades de una vida moralmente buena y humana habían desaparecido de la polis querían recuperarlas a través de su propia búsqueda personal. Sustituían al anchuroso mundo con otro más reducido. Pequeños grupos de amigos, de dos o tres cuando mucho, compartían el mismo techo y constituían una pequeña comunidad —o una pareja— con vistas a llevar a cabo los valores perdidos. En este sentido, la amistad aristotélica era la amistad de la «coexistencia» al servicio del «bien». En nuestros días, estas formas de convivencia carecen del menor sentido práctico. Hubo un breve período en la historia del pensamiento burgués en el que algunos, como el Goethe de los *Años de aprendizaje* del ciclo de Wilhelm Meister, creyeron o quisieron resucitarlas. A decir verdad, antes de la Revolución, los pensadores de la vanguardia de la burguesía en ascenso pretendían practicar el «bien», por consiguiente la «virtud»,

respecto de la sociedad, no sólo desde la perspectiva del individuo. En tanto que pensadores con ideas de base revolucionaria, planteaban ya el problema (replanteado luego, de forma más consciente, por los movimientos socialistas) de que era el mundo el que debía transformarse para que las relaciones entre los hombres fuesen humanas y conformes a una moral humana; en otras palabras, el problema de dar con una solución social y no sólo individual en la práctica del bien. Hace falta comprender, sin embargo, que en el contexto de este problema planteado en el plano de lo universal y en el curso de la satisfacción de esa aspiración, la amistad puede constituir un factor importante en la vida de un hombre —piénsese en Marx y Engels—, aunque, en efecto, subordinada en principio a los objetivos universales. Así, los que piensan que sin la creación de un mundo humano es imposible la práctica de los valores morales, atribuyen una importancia decisiva a los factores ideológicos de la amistad. Casi todas las grandes amistades de los tiempos modernos presuponen una concepción del mundo y unas aspiraciones que, aun no siendo idénticas, cuando menos se aproximan.

Esto no es válido para la Antigüedad, donde la amistad virtuosa constituía un objetivo existencial y un modo de vida. Aristóteles hace hincapié en que los vínculos basados en la identidad de puntos de vista sólo se parecen a la amistad, sin serlo realmente. Observa que si se da cierta identidad de miras, ello no es más que una circunstancia secundaria en la amistad verdadera, que descansa en la convivencia. Cosa del todo comprensible si tenemos en cuenta que, en sentido estricto, no existía en la época una concepción del mundo. La posición política de los individuos expresaba directamente su pertenencia a la comunidad. El formar parte de una escuela filosófica propiamente dicha constituía una base sólida para la amistad, pero no en cuanto que comportaba cierta identidad de convicciones y principios, sino en tanto que la escuela propiciaba cierta homogeneidad de actitudes. Podría decirse que no era la unión de ideas lo que hacía surgir la amistad, sino que, al contrario, los vínculos surgidos de la amistad y la coincidencia de actitudes eran los que generaban sistemas de pensamiento parecidos. Por consiguiente, la base de la actitud moral individual era el factor básico de la coincidencia de pensamiento, la clave de que esa unidad fuera la expresión de una amistad.

Pero si la amistad aristotélica, con sus contenidos concre-

tos, aparece vinculada a una época determinada, que el filósofo fuera el primero en la historia humana en situar en el centro del pensamiento filosófico la relación humana en tanto que valor —que más tarde jugará también un papel importante, aunque distinto—, sigue haciendo inmortal su análisis de las relaciones amistosas. No podemos rendir aquí el debido homenaje a este lazo humano tan profundo que el filósofo describió y ensalzó en toda ocasión. Podemos beneficiarnos, sin embargo, del análisis aristotélico de la naturaleza ingenua de las relaciones individuales cuando polemiza con la filosofía decadente, con esa filosofía que considera absurda toda comunicación entre los hombres y que, afirmando la ininteligibilidad de las relaciones humanas, niega tanto la exteriorización como la posibilidad de conocer a los demás. Ante una filosofía semejante, podemos afirmar con Aristóteles que la amistad no sólo es posible, sino que es, además, necesaria.

* *

En fin de la vida, sostiene Aristóteles, es la felicidad, y la virtud es un instrumento de ésta. Así expresa el filósofo una convicción común a toda la Antigüedad. Cierto que la ética antigua no es la única partícipe de esta idea. También la ética cristiana ve el fin de la vida en la felicidad. Pero se trata de una felicidad que no es de este mundo. Sus santos, sus beatos no son individuos felices en la tierra. Los sufrimientos terrenos son sólo la condición de una felicidad ultramundana. La concepción antigua de la felicidad es diametralmente opuesta. Ser feliz significa para el griego antiguo sentirse a gusto en este mundo, reconocer el mundo terreno como el mundo de que uno es fruto y en el que se puede vivir. Y se acentúa este segundo elemento. La felicidad aristotélica es *enérgeia*, acción, actividad. Sólo el hombre activo se siente a gusto en este mundo, puesto que sentirse a gusto significa realizarse día tras día. Ser feliz significa ser capaz de actuar y sentir que la realidad está a nuestro servicio. La felicidad es conquistar todos los días la confianza en uno mismo, tanto en el plano social como en el individual.

Hemos dicho que la conquista de este mundo, del mundo terrenal, es el fundamento común del concepto antiguo de felicidad. Pero la realización y las formas de esa conquista se imaginan de manera diferente, según las épocas y los pensadores. Mientras se consideraba al hombre un juguete del des-

tino y de la ciega casualidad, tal conquista parecía identificarse con el poder. El poder y la fortuna inmunes al azar, al dominio de los demás, eran la prueba de la autonomía y, por consiguiente, también de la felicidad. Las célebres parábolas solónicas («El anillo de Polícrates», «La historia de Creso») constituyen ya la refutación de una concepción semejante. En esas parábolas no se trata sólo de la posibilidad de pasar de la felicidad más grande a la más horrible de las desgracias, sino también de que la felicidad condicionada únicamente por lo exterior, por el destino, no es auténtica. A diferencia de Polícrates y de Creso, el sabio Solón es feliz porque, aun sin disponer de fortuna y de grandes poderes, es dueño de la sabiduría. Con la aparición de la democracia, el respeto por los valores comunitarios va convirtiéndose en la base de una actitud digna ante las cosas. La felicidad será entonces idéntica a la virtud y no a los bienes materiales. El hombre virtuoso, aunque deba sufrir las mayores penalidades, es feliz porque, obrando en todo momento según la virtud, haciendo siempre lo que debe, vence al destino, es capaz de dominarlo. El incremento de la autonomía humana produce la idea de que la felicidad es el bien supremo y, en correspondencia, de que el bien supremo es la felicidad.

Resulta obvio que con la desintegración de la comunidad esta concepción se torna problemática. El ciudadano no está ya en situación de desarrollar las propias facultades en el mundo existente, no se siente identificado con las virtudes del ciudadano. Ya no está a gusto en Atenas, en esa ciudad cuyos valores intenta realizar todavía. En *Las ranas*, Aristófanes da constancia con amargura de la ambigüedad del concepto de felicidad. En esta comedia se asiste a la discusión de dos autores trágicos, Esquilo y Eurípides. El primero afirma que Edipo era infeliz mientras vivía en la ignorancia del propio delito y que fue feliz cuando, al aceptar el delito, se arrancó los ojos, se volvió medio loco y se fue a vagar por el mundo. Eurípides afirma, por el contrario, que Edipo era feliz mientras vivía sin saber que había matado a su padre, puesto que era un rey honrado por todos; en tanto que cuando se entera de lo que hizo y se autocastiga con el exilio, es infeliz. A pesar del deseo aristofaneo de ensalzar a Esquilo, a quien veneraba, y de mortificar a Eurípides, al que detestaba, lo cierto es que las ideas que pone en boca de ambos trágicos no pertenecen a éstos. Esquilo jamás habría considerado feliz a un Edipo errante por el mundo, del mismo

modo que no consideró feliz a Prometeo encadenado. Y tampoco Eurípides habría concedido al propio hijo de Layo una felicidad carente de sombras (aun a pesar de que Aristófanes intuía que las tragedias de Eurípides expresaban la transformación del hombre comunitario en privado). Estas dos interpretaciones extremas son significativas por lo que afecta a la disolución del concepto de felicidad, disolución que caracteriza el período de la crisis. Las ideas aristofaneas puestas en boca de Esquilo revelan un concepto moralista de la felicidad, designando de tal suerte una de las facetas de la disgregación. Las palabras que oímos de labios de Eurípides se basan en una ética consecuente llevaba al extremo y, como tales, reflejan la concepción típica de ciertos sofistas, por ejemplo, de Trasímaco. El concepto de felicidad homogénea, idea medular en la democracia de la antigua polis, se ha descompuesto así en elementos opuestos.

Platón se sirve también del concepto de felicidad, como de todos los restantes valores extraídos de la comunidad de la polis. Por un lado lo amplía en sentido moralista —al igual que el Esquilo de Aristófanes—, por otro lo identifica con la felicidad pública, con la subordinación voluntaria a la felicidad del Estado. Pero los dos extremos de la felicidad quedan igualmente despojados de su base humanística, de la alegría que permite al hombre la sensación de haber encontrado un lugar en este mundo. El primer concepto expresa en realidad una felicidad del todo subjetiva que procede de la negación del mundo, mientras el segundo expresa una felicidad que no es autónoma y que presupone la renuncia total del individuo. Por ello concluye Platón con la idea de una felicidad supraterrenal.

También en este plano supera Aristóteles la crisis, aunque una vez más sin volver a la concepción ática clásica. También para él la felicidad es antes que nada una virtud, el ejercicio de la virtud. El hombre no puede realizarse sin realizar un valor: su felicidad sería aparente en ese caso. Nuestro filósofo es aquí un fiel discípulo de Platón. Pero, asimismo, va más allá que su maestro en este terreno. Postula —situando en su verdadero lugar el pensamiento platónico— una felicidad que tiene por base la virtud, pero que no basta con realizarla. La actividad virtuosa exige, de hecho, posibilidades, posibilidades favorables además. Son éstas los «bienes de la fortuna». No sólo el poder, la riqueza, el buen aspecto, la noble cuna, sino también las facultades innatas son bienes

concedidos por la suerte propicia. Como dice él mismo, de nada vale cultivar la prodigalidad si no se tiene dinero, ni esforzarse en ser magnánimo si faltan las condiciones precisas. Para Aristóteles, la felicidad es, por consiguiente, una interacción entre la posibilidad y el carácter, donde el elemento fundamental es el carácter.

Desde esta perspectiva, el filósofo supera de manera positiva el concepto platónico de felicidad. No lo supera, sin embargo, en todos sus aspectos. Ya se habló de las tres célebres disposiciones del Estagirita. Recordemos ahora que situó la contemplación pura por encima de la actividad en beneficio de la comunidad. Platón se debatía entre las dificultades que le procuraban los conceptos puramente autónomo y puramente heterónomo de felicidad porque no quería renunciar ni a los valores ni a la comunidad de la polis. No quería abandonar la actividad en beneficio de la polis, concebida como la actitud más sublime. Nuestro filósofo lleva a cabo, empero, esta renuncia. Para Aristóteles, el hombre más feliz no es el ciudadano que trabaja por la felicidad pública, sino el hombre privado que se dedica exclusivamente a la contemplación; aquel que, encontrándose a gusto en este mundo, no está en situación de apropiarse de este mismo mundo a través de la acción, sino con el pensamiento solamente. Lo quiera o no, escinde su felicidad de la de los «demás», no obstante mantener en principio la supremacía de la felicidad de la polis. Los hombres felices de Aristóteles, los hombres de su divinidad, del «primer motor que se piensa a sí mismo», se parecen ya a los dioses de Epicuro. Actúan sobre el mundo en una esfera cada vez más reducida, y terminan por no rozarlo siquiera, contentándose con pensarlo. Sólo capaces de humanizar los propios pensamientos, son incapaces de humanizar la realidad. Su actividad, la del pensamiento puro, constituye una renuncia de la actividad. Un concepto de felicidad semejante, que se repliega sobre sí mismo, que se atrinchera tras los baluartes de las ideas puras, ¿está en situación de solucionar los problemas planteados por el mundo antiguo en trance de disgregación? ¿Puede responder a la pregunta de cómo es posible, de cómo se debe vivir «bien»? Por supuesto que no. El concepto aristotélico de felicidad es la culminación de los conceptos clásicos de felicidad, y al mismo tiempo constituye una retractación palmaria. A pesar de su magnitud, pierde todo su esplendor apenas medio siglo después de su elaboración. A saber, se ve obligado a retroceder ante la

felicidad supraterrena de Platón, que renuncia explícitamente a realizarse y a orientar al hombre en este mundo. Por otro lado, ha de retroceder también ante la filosofía estoica y la epicúrea, que acentúan lo que para Aristóteles era secundario: la actitud, la postura. En nuestro filósofo, la cuestión de la actitud quedaba subordinada a la concepción del mundo. El problema de «qué hacer» sólo podía formularse como conclusión final de un análisis objetivo. Pero concepción del mundo, filosofía, objetividad, se subordinan ahora a la cuestión de «cómo existir». La riqueza de la ética aristotélica, los problemas que en ella han encontrado solución, parecen estériles y pierden consistencia progresivamente. Los dos milenios que han transcurrido desde entonces no han bastado para que vuelva a la superficie la complejidad que se contenía en la ética de Aristóteles.

X. Epílogo helenístico

La ética aristotélica traza una frontera entre dos épocas. Basada todavía en la moral comunitaria, expresa el conjunto de problemas planteados y elaborados por la comunidad de la polis en el Ática y en el mundo jónico. Pero al mismo tiempo refleja ya el cúmulo de sentimientos e ideas del hombre privado que constituirá el perfil dominante de la época helenística. Si el Estagirita supo elaborar la ética más importante y amplia —en lo que atañe al espectro abarcado— de toda la Antigüedad, ello fue porque en él estos dos bloques, lejos de presentarse en oposición, se compenetran continuamente, tanto en el plano práctico como en el teórico. Mientras la comunidad constituía un vínculo natural que impedía la aparición de la moralidad y la individualidad, y —más allá de todo eso— la toma de conciencia ética de la moral y la particularidad; mientras que la realidad seguía envuelta en ilusiones racionalistas, una ética científica y compleja no podía darse todavía. No podía aparecer ni siquiera en un momento en que estos problemas se planteaban ya, salvo a partir de una conciencia diferenciada y precisa de la crisis. Ni siquiera se podía elaborar una ética compleja, socialmente universal y objetivamente válida, en una época donde la comunidad aparecía totalmente desintegrada y los valores comunitarios destruidos, en que la actividad social, la *enérgeia*, se había vaciado de razón, donde, en definitiva, el análisis de la teleología del trabajo y del *zôon politikón* había desaparecido del horizonte. Aristóteles, que vivió precisamente en el breve momento histórico en que el «todavía» y el «ya» se unían de manera positiva, supo explotar este momento propicio. Supo edificar la propia ética sobre la base del *zôon politikón*, sobre el análisis de las particularidades de la conciencia y del ser social, y sobre la teleología del trabajo, aprehendiendo no obstante el elemento particular en el individuo y la dialéctica que media entre individuo y comunidad, moralidad y moral. O, por decirlo con mayor exactitud, si el filósofo supo y pudo captar los rasgos generales y éticos del ser social fue porque supo apercibirse

del lugar del ser social individual y la función de la conciencia individual en este ser social. De ese modo creó la primera ética inmanente de la historia de la filosofía, la primera que valora el aspecto humano de la moral. En Aristóteles, el hombre aparece como un ser que perfila la moral propia en lo social, en la medida en que como individuo posee un carácter social activo y teleológico. Gracias a su actividad analítica, se desintegran los puntos de vista unilaterales y absolutos, y se torna manifiesta la heterogeneidad de las relaciones humanas.

El afortunado *momento histórico* desaparece con el filósofo. En la época helénica, las comunidades no constituyen ya las formas naturales de existencia de la vida individual. El hombre no se encuentra ya a sí mismo en la política, en la vida pública, en la actividad. En los imperios helénicos o cesáreos la comunidad de las ciudades se vuelve forma sin contenido. Serán ciudades que no sabrán gobernar ya el propio destino. Así, el sentimiento de autonomía se desvanece rápidamente en la conciencia de unos hombres que dependen por entero de fuerzas exteriores (de un centro político lejano e inaccesible). Perciben éstos, por lo tanto, la sensación de no ser dueños de su propio destino: el proceso de enajenación del Estado culmina aquí precisamente. El individuo que no está en situación de realizarse dentro de la comunidad, que se siente impotente ante la realidad objetiva, busca en la ética solamente la solución al problema de cómo estructurar la propia vida. La moral se reduce, en consecuencia, a la pregunta que el individuo se formula a propósito de «cómo vivir».

El estoicismo, el epicureísmo y el neoplatonismo —corrientes que Hegel agrupa bajo el rótulo de la «conciencia infeliz»— dan a esta pregunta diferentes respuestas. La actitud de fondo es, sin embargo, común a todas esas escuelas. Se trata, por un lado, del modo de plantear el problema en el plano individual; por el otro, del rechazo del eudemonismo. Estos dos fenómenos están estrechamente vinculados. El objetivo eudemónico estaba del todo justificado en la ética comunitaria porque afirmaba la armonía directa o indirecta entre felicidad pública e individual. Pero con la disolución de los lazos comunitarios, la actitud eudemónica no puede conducir ya sino a una teoría de los placeres vulgares. A pesar de todas las acusaciones contra el epicureísmo, no se trata en este caso de una teoría eudemónica. Para Epicuro, como para los

estoicos, el fin no es la felicidad individual, sino la virtud misma. El fin del individuo es la virtud, la vida «buena», o, mejor todavía, la vida soportable, pero no la felicidad. Por numerosos que sean los puntos de divergencia, las filosofías fundamentadas en la apatía y la ataraxia tiene en común el hecho de estipular una actitud negativa. En vez de buscar lo positivo de la felicidad, se esfuerzan por evitar los males y los vicios; a saber, buscan lo positivo que puede darse en lo negativo. Es también por este motivo por el que esas filosofías tardías —el epicureísmo sobre todo— pueden seguir siendo humanistas, ya que se limitan al ámbito del individuo. En lo esencial, el escepticismo y el neoplatonismo desarrollaron de manera excesiva dos aspectos fundamentales de la filosofía platónica aplicándolos al modo individual de existencia. Ninguno de los dos pretende salvar la polis; interesa sencillamente allanar el camino del modo de vida individual. El escepticismo retorna al joven Platón negando la realidad; vuelve a su interpretación reticente e irónica de la realidad contradictoria e impenetrable, perversa e inhumana. El neoplatonismo, por su parte, se vuelca sobre las soluciones del viejo Platón. El carácter esencial de su filosofía es el salto a la trascendencia. El neoplatonismo opone al mundo despojado de sentido la autonomía del juicio; Platón, por su parte, niega y rechaza la autonomía en general. Puesto que la conciencia platónica de la crisis —si se abstrae de su *páthos* interior, *páthos* que aspira a salvar la polis— puede convertirse con facilidad en la expresión de una conciencia infeliz, la ética platónica sigue siendo, sobre todo en estas dos formas extremas, un factor activo durante toda la época helénica y, más aún, a lo largo del imperio romano. La propia Academia se inclina unas veces hacia la mística, otras hacia el escepticismo, sin perder nunca el contacto con los problemas de la época (recuérdese su florecimiento en la época de Carnéades).

No puede decirse lo mismo por lo que toca a la escuela peripatética. Tras la muerte de Aristóteles, la escuela se inclina preferentemente hacia las ciencia naturales, ignorando casi por completo los problemas éticos de la época. Ya se habló de las razones que motivaron ese distanciamiento: con su dialéctica basada en la ontología social, la ética aristotélica no proporcionaba ninguna solución a las necesidades de la época. Pero esto no significa que los problemas planteados por el Estagirita no tuvieran una influencia subterránea en el pensamiento del mundo helénico. Sin duda influyeron y preci-

samente en la filosofía más humanista de la época: el epicureísmo.

Nos parece inútil insistir en que el estoicismo y el epicureísmo se remontan a la ontología presocrática, que, interpretada en el helenismo, no es ya lo que fuera en sus orígenes. Los filósofos helenísticos no pudieron hacer abstracción de las modificaciones que habían supuesto las soluciones platónica y aristotélica. No se podían ignorar —si no del todo conscientemente, sí por lo menos de forma instintiva— las propuestas aristotélicas tendentes a una síntesis de las ideas jónicas y que, por consiguiente, habían hecho frente a todos los problemas que Zenón, Epicuro y sus discípulos pretendían aducir. Esto es válido particularmente para Epicuro y para los elementos más característicos de su doctrina. Es sabido que las conclusiones epicúreas —hecho que estudiaría Marx en su tesis doctoral— rompieron con el determinismo absoluto del atomismo de Demócrito, introduciendo la idea de la «desviación» de los átomos. Pues bien: esta doctrina sigue en los puntos esenciales el análisis del azar que hiciera Aristóteles. En su *Metafísica*, al estudiar la dialéctica del azar y lo inevitable, polemiza con Demócrito, aun sin decirlo expresamente. Proporciona argumentos de origen espiritual para demostrar que el azar es una realidad objetiva. Y si bien es cierto que no apoya esta argumentación en una base atomista, como harán, por el contrario, Epicuro y sus discípulos, ello no altera el hecho de que la teoría epicúrea de la «declinación» no habría podido darse si Aristóteles no hubiese demostrado el absurdo del determinismo absoluto de Demócrito.

Lo mismo vale también para la célebre concepción del «peso atómico», como asimismo para la realidad objetiva de las cualidades secundarias. En Demócrito, la naturaleza es sólo un conjunto de relaciones cuantitativas. Ya vimos que Aristóteles «desmatematiza» la metafísica, y mediante esa desmatematización alcanza a concebir una suerte de desmitologización. El mundo aristotélico está determinado cualitativa y cuantitativamente. Cuando Epicuro habla de las propiedades cualitativas del átomo o de la realidad objetiva de las cualidades secundarias, sigue simplemente el camino abierto por el Estagirita. Y no se trata de una mera cuestión ontológica, desde el momento en que la concepción rica, compleja y cualitativa de la naturaleza es relevante desde la óptica de la ética epicúrea. A los ojos de Epicuro, el hombre participa orgánicamente en el mundo material. Es su deter-

minismo el que condiciona la respuesta a la pregunta de «cómo vivir». Pero una concepción de ese tenor, que testimonia la esencia natural del hombre, no habría podido surgir de una simple interpretación cuantitativa de la naturaleza. Así pues, la dialéctica y la ontología inmanente de Aristóteles contribuyeron en medida importante —no sabemos si directamente o no— a la elaboración de la ontología epicúrea.

Cuanto antecede puede afirmarse también de la ética. No queremos registrar todos los problemas relevantes con que el epicureísmo envolvió las conquistas aristotélicas, como, por ejemplo, el problema de la ontología social, de la actividad, de la teleología (del trabajo) subjetiva. Nos limitaremos a recordar los hechos que vinculan ambas posturas y que se pueden localizar en el núcleo mismo del pensamiento epicúreo. Para Epicuro, el modo de vida humanista se basa en la autonomía moral. Esta autonomía, con todo, que permite al hombre no vivir sujeto inevitablemente a lo insoslayable y hacerlo en función de sí mismo —plasmar en su propia vida el resultado de sus aspiraciones y una forma de autorrealización—, esa autonomía, decimos, no puede darse sino contra el mundo y fuera de él, puesto que el mundo —la sociedad— es lo inevitable del dolor. El concepto de autonomía está a escasa distancia de la autonomía socrática de la moralidad pura: se trata de una autonomía absoluta y subjetiva. Por ello el epicureísmo escogió a Sócrates por modelo en lugar del *megalópsychos* aristotélico. Sin embargo, una vez más, no es total el retorno al principio socrático. No se da una identidad, como tampoco constituía una identidad ni siquiera el recurso a la ontología jónica. En Sócrates, la autonomía se refiere sólo a la cuestión de conocer el bien, la virtud. Pero una autonomía de este género postulaba todavía un concepto de bien común a todos. La moralidad socrática se apoya en valores aún existentes en la polis. En Epicuro, la conducta virtuosa, la autonomía, la autodeterminación, no pueden llegar al conocimiento del bien. No debemos olvidar, sin embargo, que en aquella época los conceptos morales puros, conocidos de todos y a todos accesibles, no subsisten ya. ¿Qué puede ocupar entonces el lugar del conocimiento del bien? El dominio de sí, que proporciona al mismo tiempo la satisfacción de las disposiciones individuales, elevadas al rango de generalidad. Para alcanzar una actitud semejante es necesario conocer la naturaleza de la realidad; hace falta darse cuenta de la ausencia de dioses en el mundo y adoptar además las cos-

tumbres oportunas. Está claro que aquí confluyen las soluciones aristotélicas sobre una base socrática. En Aristóteles, la armonía del deseo particular y del autodominio era todavía el efecto del control espontáneo y consciente de la moral pública. En Epicuro, sin embargo, la armonía es ya la autorrealización del hombre solitario. Pero, diferencias al margen, no cabe la menor duda de que la armonía dialéctica de lo individual y del autodominio representa una de las conquistas de la ética aristotélica y que con anterioridad a Aristóteles no había aparecido aún en el ámbito de la filosofía una concepción así. Por lo que afecta al mundo libre de dioses, recordemos que la ética socrática estaba basada en un ateísmo práctico, pero que Sócrates no concibió en ningún momento que su moral presupusiese un ateísmo teórico. ¿No fue Aristóteles acaso quien separó por primera vez la moral humana de la divina, y ello manteniéndose siempre en el plano de los principios? ¿No fue él quien afirmó por vez primera que los dioses no pueden tener una moral, dado que no pueden delinquir? ¿No fue, una vez más, Aristóteles quien se esforzó por vez primera en establecer una relación armónica entre la esfera de la ontología (metafísica y teleología) y la de la ética? Todos los principios y las condiciones para la elaboración de una ética inmanente se encuentran en el Estagirita. Es innegable que el concepto epicúreo de autonomía y el nexo que media entre ese concepto y la relación de lo individual con el autodominio no habría podido formularse sin presuponer aquellos principios.

Aristóteles habla de una autonomía relativa. Pero Epicuro, que separaba nítidamente el individuo de la sociedad, ¿postula acaso una autonomía realmente absoluta? No, cuando menos, en principio. Si ha situado al hombre en el orden natural, este individuo en cuestión es un individuo determinado por la naturaleza y sólo puede ser autónomo dentro de los límites de esa determinación. En última instancia, su concepto de autonomía no contiene el elemento de relatividad de corte aristotélico. Esto se explica por motivos prácticos. Epicuro invita al hombre a retirarse de la sociedad, para sustraerlo así a los efectos de los factores sociales determinantes y relativadores. No es por motivos de principio por lo que el concepto epicúreo de autonomía se diferencia del aristotélico, sino porque adopta y exige una actitud opuesta.

Epicuro pretendió conservar, en las terribles condiciones de la época de los césares, todos los valores morales que la

ética antigua había elaborado. Puesto que no había ya comunidades orgánicas, sólo podía conservar los valores en tanto que valores individuales. Era ésta la forma más elevada de la conciencia infeliz, que se oponía y resistía a su vez a la misma infelicidad.

En Epicuro, actitud y concepción del mundo se conciben de manera unitaria: la segunda es consecuencia de la primera. La filosofía estoica, por el contrario, permite la bifurcación. La *Stoa* no acaba por renunciar del todo, como hace el epicureísmo, a la actividad en la vida pública. Aunque, paralelamente, coincide con éste en que ambos afirman que la actividad pública no constituye ya el ámbito apropiado para la realización de la esencia humana. Con ello, la actitud estoica se vuelve ambigua. El estoico cree y afirma que no puede realizar unos valores concretos sino por sí mismo y en sí mismo, aunque tiene el derecho y la posibilidad de participar y actuar en una vida pública que considera vacía de sentido e incluso abyecta. El estoicismo deja así abierta la puerta del compromiso, de una conciliación incluso demasiado sospechosa entre los intereses morales y los terrenales. Especialmente en la forma más tardía, la romana, la doctrina estoica se convierte en filosofía del conformismo, en ideología del acuerdo. Y así como entre los estoicos la conciencia de la autonomía y el terreno de la acción se sitúan en contextos diferentes, en el estoicismo la autonomía se irá convirtiendo poco a poco en una apariencia y acabará por transformarse ni más ni menos que en determinismo absoluto. Con razones de peso puede sostener Jodl, por lo tanto, a propósito de la ética estoica, que se trata de la ética de la resignación filosófica y de la fuerza de voluntad y, al mismo tiempo, de la ética de un utilitarismo que se sostiene en la naturaleza. Como es obvio, estos aspectos no se manifiestan todavía con claridad en el período inicial del estoicismo; sólo se volverán significativos en el momento de desarrollo de la doctrina bajo el imperio romano. Debemos señalar, además, que a partir de la Edad Media y el Renacimiento el carácter del estoicismo volverá a transformarse.

En apariencia, pues, el estoicismo se vincula con mayor firmeza a la ética aristotélica que al epicureísmo. A diferencia de éste, no niega la necesidad de la intervención activa en la vida pública. Pero se trata simplemente de una apariencia. En lo fundamental está por lo menos a igual distancia de ella (tanto en la cuestión de la actividad como en la ontología

social) e incluso mucho más (como en la cuestión de la autonomía, de la dialéctica azar-necesidad y en el papel de la particularidad humana). Téngase en cuenta que si en la época helénica hubo una filosofía que siguiera —aunque en medida muy limitada y relativa— el camino aristotélico y no el platónico, ésta fue el epicureísmo. (Se habla aquí, claro está, de principios y tendencias, no de filosofías particulares. Hubo filósofos en realidad que, no obstante profesar una doctrina estoica, dependían del epicureísmo en muchas de sus ideas, contribuyendo así a su desarrollo; como hizo, por ejemplo, Séneca ante determinados problemas.)

El epicureísmo abordó el problema de la actitud individual propia del humanista, de aquel que aspira a la autonomía. Pero esto se dio en una época llena de contradicciones y saturada de evoluciones particulares; motivo por el que la filosofía epicúrea alcanzó una validez y capacidad de interpretación universal en la medida en que supo enfocar éticamente hechos de la realidad y perfilar las actitudes morales fundamentales. La dialéctica aristotélica, sin embargo, expresión de la complejidad y la heterogeneidad de la moral humana, se disolvió para no alzar cabeza sino hasta el primer Renacimiento.

Sartre tenía razón cuando llamaba a la concepción marxista de la historia la historia consciente de la humanidad. Cuanto en mayor medida sea capaz un pensador de aprehender dialécticamente la totalidad y la heterogeneidad, analizando la complejidad y las diferencias específicas de la ontología social, tanto más clara expresión de esa conciencia será su obra. En la ética, el filósofo de Estagira capta y refleja perspicazmente en numerosos puntos la totalidad intensiva del ser social: es esto lo que hace de él el autor de la primera gran síntesis ética. Sin embargo, ¿qué le permitió la elaboración de una síntesis semejante, qué hizo posible la descripción y desarrollo de la dialéctica real de la moral? El hecho de haber sido el primero en comprender la esencia ontológica, a saber, el carácter social del hombre. El primero en comprender el papel y la estructura de la teleología (y sobre todo de la teleología del trabajo): todo esto constituye su contribución al carácter social del hombre y a la formación de los valores que le son propios.

BREVE ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA SOBRE LA ÉTICA A NICÓMACO

A) Ediciones y traducciones

1. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruixit L. Bywater, Oxonii (1894), Oxford Classical Texts, 1970 (14a. reimp.).
2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. de María Araujo y Julián Marías, introd. y notas de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
3. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1954, trad. según texto de la Loeb Classical Lib. por Antonio Gómez Robledo (reimp. en Id., *Ética Nicomaquea Política*, Ed. Porrúa, México, 1976).
4. ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, trad. de Patricio de Azcárate (1874), Col. Austral núm. 318.
5. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, en Id., *Obras*, trad. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1964, pp. 1171-1312.

B) Noticias bibliográficas

6. Rodolfo MONDOLFO, *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*, Losada, Buenos Aires, 1959, pp. 67-68 (sobre ética peripatética).
7. Laureano ROBLES, *El estudio de la «Ética» en España* (del siglo XIII al XX), Salamanca, 1979.
8. *Logos. Monografías y síntesis bibliográfica de filología griega*, Universidad de Barcelona, I (1960).
9. L. BOURGEY, «Rapport sur l'état des études aristotéliciennes», *Actes du Congrès G.-Budé*, Belles-Lettres, París, 1960, pp. 41-74.

C) Estudios sobre Aristóteles y la ética antigua

10. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963.
11. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (1951), trad., Revista de Occidente, Madrid, 1962 (nueva edic. en Alianza Universidad, 1979).
12. A.-J. Festugière, *Libertad y civilización entre los griegos*, trad., Eudeba, Buenos Aires, 1972.
13. Eduardo García Maynez, *Doctrina aristotélica de la justicia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.
14. R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, París, 1962 (2a.).
15. M. Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, 1951.
16. Nicolai Hartmann, *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, Berlín, 1944.
17. Werner Jaeger, *Aristóteles*, trad., FCE, México, 1946. *Cf.* también Id., *Aristotle*... with the author's corrections and additions..., Oxford, 1967 (n. e.).
18. Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1945, 1957 y 1962.
19. Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.
20. José Ortega y Gasset, «Ética de los griegos», en Id., *Espíritu de la letra* (1927), Revista de Occidente, Madrid, 1967 (6a.).
21. W. D. Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, 1957.
22. Antonio Tovar, *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, 1954.
23. Constantin Vicol Ionescu, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, CSIC, Madrid, 1973, 2 vols.